ذلك هو «حوار الثقافات»

كُتِبَ الكثير في موضوع حوار الثقافات مع إعلان العام ٢٠٠١ سنةَ «الحوار بين الثقافات»، ومع الانعقاد المرتقّب لقمّة رؤساء الدول الفرنكوفونيّة في بيروت، في تشرين الأوّل (أكتوبر) من هذا العام. إنّ الفرنكوفونيّة، كما يقول الدكتور بطرس غالي، لا تريد أن تكون ثقافة استبعاد للثقافات الأخرى أو ثقافة استقواء، بل تريد أن تكون نقطة اتّصال للثقافات العالميّة من أجل تسهيل الحوار في ما بينها، إذ إنّ في ذلك استمرارًا ودفعًا لحيَويّتها. ويقول قداسة البابا يوحنّا بولس الثاني في رسالته التي حرّرها مطلعَ هذه السنة حول «الحوار بين الثقافات من أجل حضارة المحبّة والسلام»: إنّ بناء الحوار هو ثقافة بحدّ ذاته، وذلك يتطلّب، من كلّ ثقافة، أن تحافظ على نفسها من ناحية، وأن تهدم الحواجز التي تمنع ديناميّة الحرّيّة من لقاء الآخر وتكوين الروابط الإيجابيّة بين ثقافة وأخرى.

إنّ تأكيد «الحوار بين الثقافات» يوجّه الأنظار إلى الثقافة على أنّها مقولة فكريّة وأدبيّة أساسيّة فاعلة في تاريخ البشريّة. إنّها مجموعةٌ من العناصر أو نماذج السلوك والشعور تظهر وتعبّر عن ذاتيّتها في علاقة ثلاثيّة الأبعاد بالطبيعة والمجتمع والسامي أو المتعالي. فمن ناحية الطبيعة استنبطت الثقافة مجموعة من الأدوات والوسائل؛ وفي علاقتها بالمجتمع، أسّست مختلف القوانين والأنظمة التي من شأنها تنظيم الحياة والمحافظة عليها؛ ومن ناحية المتعالي أو ما يعلو الطبيعة والمجتمع معًا، دلّت الثقافة على الفكر، وأبدعت الفلسفة، وطوّرت الفنون والآداب والعلوم، وأفردت مكانًا للدين والإيمان، إذ أتى بالمعنى الشامل للحياة الفرديّة والجماعيّة.

إنّ النظرة الأكاديميّة هذه إلى الثقافة تبقى بريئة إن لم تكن الثقافة مرتبطة بالواقع الحسّيّ للمجموعات البشريّة، إذ إنّ لكلّ مجموعة بشريّة ثقافة تعتزُّ بها وتحافظ عليها وتؤكّدها نظامًا متكاملًا وتراثًا له أهمّيّته ونفوذه في الحياة اليوميّة، وخصوصًا المجتمعيّة والسامية. عند ذاك إنّ وعي الفرد

والجماعة ذاتيهما يتمّ عبر الارتباط بالثقافة والتراث من خلال حِفْظه وإعادة تأويله في ضوء الواقع، وإذ ذاك يعي الإنسان هويّته ويتعرَّف عليها ويعبِّر عنها في عَيْشِه الثقافة بمختلف أبعادها، ولا يتورّع عن الدخول في صراعات مع الآخرين، أو مع الثقافات الأخرى، أعالميَّةً كانت أم خاصّة، مهما تعدّدت أشكالها وتسمياتها، من ثقافة العولمة أو التكنولوجيا أو الاستهلاك السريع أو العلمانيّة... عندما يشعر بأنّ ثقافته - وبالتالي هويّته - هي مهدّدة.

وإذا كان العنصر الدينيّ حاضرًا بقوّة في الثقافة، وخصوصًا في الثقافات التقليديّة؛ وإذا كان الدين جزءًا لا يتجزّأ من التراث، فإنّه يكون عنصرًا بارزًا له دوره في الصراعات وربّما في إذكائها، لما له من حضور وجوديّ في الرموز والكتب والإعلانات، وبالتالي في الشعور الإنسانيّ الأعمق. في هذا الإطار، تبدو الدعوةُ إلى الحوار بين الثقافات، دعوةً أيضًا إلى الحوار بين الأديان، لها ارتباط بالثقافة والتراث البشريّ. وللحوار أسسه وقواعده وشروطه: إحترام جميع الثقافات والمشاعر، علمًا أنّ الاختلاف في الرأي حول ما تتضمّنه ثقافة معيّنة، لا يلغي الاحترام قاعدةً أساسيّة؛ الابتعاد عن التطرّف والمغالاة، وهذا يعني القدرة على الإصغاء والاستماع إلى الآخر؛ تقدير ما هو إيجابيّ في إطار النقاش وفي إطار رؤية الثقافة المغايرة؛ حذف الأفكار المسبقة عن الثقافة الأخرى قدر الإمكان. ويدخل في هذه اللائحة مقولة التضامن، وهو ترجمة حسّيّة وواقعيّة للانتماء إلى جماعة مدنيّة واحدة تعمل من أجل الحرّيّة والعيش الكريم والتطوّر والخروج من الجهل والظلمة.

وإذا نظرنا إلى عناوين مقالات «المشرق» في هذا العدد، نجد أنّها تسلّط الضوء على مضامين الثقافة، في جمودها وديناميّتها، انطلاقًا من جبل آثوس الأرثوذكسيّ، والتعليم بدمشق في زمن المماليك، وعلاقة القِيَم الحديثة بالتربية، إلى فضاء أبي حامد الغزالي وتفسير سورة الإخلاص عبر التأويل وقواعده. وهكذا، تشارك «المشرق» في مهمّة الكلام بموضوعيّة واعتدال الحقّ على موضوعاتٍ مهمّة شاقّة وشائقة معًا.

سياحة روحيّة إلى آثوس
جبل الأرثوذكسيّة المقدّس
ومعقل الحياة الرهبانيّة في اليونان

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ*

عندما أسرّ صديقي الأستاذ أمين خوري في أُذني أنّ الحلم الذي يراوده منذ زمن بعيد هو زيارة جبل آثوس في اليونان[1]، قلت في نفسي: وهل يمكن أن نقتحم ذلك الجبل - الأسطورة، وأن تتمّ زيارة ذلك المكان البعيد الذي يتسوّر بالرهبة ويتزنّر بالتقاليد؟ وهل يمكن دخول أرض الحياة الرهبانيّة التي اعتنقها الرجال، والرجال وحدهم، منذ ما يقارب العشرة أجيال؟ وهل نستطيع التغلّب على مختلف المشقّات والمصاعب لنيل الإذن بالدخول؟ بعد الاتّصالات الحثيثة والمضنية بأصدقاء في مدينة تسالونيكي وببعض المتوحّدين القاطنين في الجبل المقدّس، وكذلك بفضل الدعم الآتي من الصلوات، أتى الفرج وانفرجت الأسارير، وحلّ النبأ بأنّ الأمور ترتّبت وأنّ الرحلة إلى آثوس عبر اليونان تقرّرت في الثاني

(*) رئيس تحرير المشرق.

(١) رحلة روحيّة تمّت بين الثالث عشر والثاني والعشرين من شهر آب ٢٠٠٠ إلى اليونان، في محطّات متعدّدة. وقد ضمّت إلى الأستاذ الصديق أمين خوري، الأستاذ نجيب نعيمه، ابن ابن أخي ناسك الشخروب الأديب الكبير ميخائيل نعيمه، وكاتب هذه المقالة. وكنّا قد قمنا معًا نحن الثلاثة برحلة إلى بلاد كَبدُوقية في تركيا وعدنا منها بذكريات لا تُنسى (راجع مجلّة المشرق، ٧٢، ص ١٥٥-١٧٨).

عشر من شهر آب من العام ٢٠٠٠، سنة اليوبيل العظيم، سنة الانتقال من قرنٍ إلى آخر. اليونان، بلد التقليد البيزنطيّ الأرثوذكسيّ المسيحيّ منذ أجيال، هي وجهتنا الرئيسيّة. محطّتنا الرئيسة الأولى هي مدينة تسالونيكي في الشمال، وجبل آثوس هو محجّتنا الروحيّة وقبلتنا الرهبانيّة، ومحطّتنا الثالثة هي منطقة أديار متيورا (Météora)، تلك الأديار المُثبتة على أنوف الجبال، إلى أن نقوم بزيارة مدينة دلفي وهيكلها الوثنيّ، والوصول إلى دير هوسيوس أوزيوس على مقربة من أثينا، عاصمة اليونان.

تسالونيكي، مدينة القدّيس بولس

هذه المدينة العريقة بتاريخها وآثارها، الشاهدة على عظمة الإسكندر الكبير هي عاصمة منطقة مقدونيا وثانية مدن اليونان المهمّة. في هذه المدينة أعلن القدّيس بولس البُشرى في السنة ٥٠ وأُتيح له الوقت الكافي ليعمل في صنعة[٢]، إلّا أنّ اليهود ثارت ثائرتهم عليه ورحّلوه إلى خارج المدينة مع المبشّرين الذين كانوا معه. وترك بولس وراءه جماعة في أوّل نشأتها فقلق عليها، إذ إنّها كانت حديثة الإيمان، وقد كتب لها رسالتين لتثبيتها في الإيمان وحثّها على المثابرة. ونالت تسالونيكي من الاهتمام ما نالته على يد الأباطرة الرومان والبيزنطيّين، فتحوّلت إلى مدينة الأمبراطور الرومانيّ غاليريوس الذي بنى فيها قصرًا وقوس نصر يحملان اسمه حتّى اليوم، وإلى عاصمة ثانويّة تكثر فيها الكنائس والزخارف والموزاييك والرسوم، وكذلك برزت في تسالونيكي علامات الحضور التركيّ: فبقي الحيّ العثمانيّ شاهدًا على ذلك الاحتلال الذي دام أكثر من أربعة قرون.

وصلنا إلى تسالونيكي وقت الظهيرة، وبعد هنيهة في الفندق المضياف، أخذنا الطريق إلى كنيسة القدّيس ديمتريوس العريقة بين كنائس المدينة. فبحسب ما يقول التقليد، شُيِّدت الكنيسة فوق الحمّام الرومانيّ الذي استشهد فيه القدّيس حوالى السنة ٣٠٣م. والواقع أنّ المؤمنين

---

(٢) راجع: رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي، الفصل الثاني، آية ٩.

استخدموا في بناء المقام ما توفّر لهم من حجارة وبلاط ورخام من الحمّامات الرومانيّة. ولقد التهم حريق هائل الكنيسة، بحيث فقدت الكثير من جداريّات الموزاييك، ولقد استمرّت أعمال الترميم حتّى السنة ١٩٤٩، إذ تمّ اكتشاف قبر الشهيد تحت قاعدة الكنيسة، وهو قبرٌ كان قد تحوّل إلى مزار لأجيال عدّة قبل القرن الخامس عشر.

ومن كنيسة القدّيس ديمتريوس حيث غصنا في أعماق التراث البيزنطيّ، انتقلنا إلى كنيسة القدّيسة صوفيا التي لا تقلُّ شأنًا عن الأولى. فهذه الكنيسة مكرّسة للحكمة الإلهيّة، مثل زميلتها في القسطنطينيّة، وهي كنيسة ذات قبب متعدّدة، حُفِظت في سقوفها رسوم موزاييك أحدها من القرن التاسع يمثّل صعود المسيح إلى السماء، والثاني وهو شهير، يمثّل مريم العذراء حاملة الطفل من القرن الثاني عشر. وتكثر الموزاييك في هذه الكنيسة ومنها ما تمثّل الأمبراطور قسطنطين ووالدته الأمبراطورة إيرانه وأسقف تسالونيكي، البارّ ثاوفيلوس. وبعدها، زيارة بُرج المدينة القديم، ويسمّى البرج الأبيض وقد بناه الأتراك في القرن السادس عشر لمراقبة الشاطئ، إلّا أنّه تحوّل إلى سجن يسهل منه الفتك بالمعارضين غرقًا في خليج المدينة.

وبعد أن أدّينا التحيّة لنصب الإسكندر الكبير المقدونيّ، المتأهّب على حصانه لخوض معركة فتوحات جديدة، صعدنا الطريق باتّجاه المدينة العليا، فاستوقفنا من ناحية اليمين مبنًى دائريّ كبير علمنا عند زيارته أنّه كان مدفن الأمبراطور غاليريوس، وقد تحوّل بعد الحقبة الرومانيّة إلى كنيسة القدّيس جاورجيوس. وما يشار إليه في هذه الكنيسة هو مجموعة الموزاييك المذهّبة، المؤلّفة من رسم المسيح الضابط الكلّ، وقد نال الخرابُ منه كثيرًا، ورسوم الملائكة والرسل، وصعود المسيح إلى السماء، والنباتات والحيوانات المختلفة. ولا ننسى الإشارة إلى الكنيسة الجميلة تلك، ذات القبب المتعدّدة الأحجام، وهي تحمل اسم القدّيس بنديليمون وهي من القرن الرابع عشر، ففيها يحلو التأمّل الهادئ لما تثير في النفس من الخشوع والاتّضاع.

ونصل إلى المدينة العليا، فتتوارى عن الأنظار زحمة الأسواق التجاريّة، وتلوح في الأفق، شيئًا فشيئًا، أسوار المدينة التي بناها الأباطرة البيزنطيّون، ثمّ قوّى متونها السلاطين الأتراك، بحيث إنّ المدينة كانت حتّى السنة ١٨٦٩ مسوّرة من كلّ الاتّجاهات ولها أبواب لدخولها. فعلى مقربة من السور، يمكن زيارة كنيسة القدّيس داود وهي من نهاية القرن الخامس الميلاديّ، ولا تزال تلفت أنظار المهندسين المتخصّصين بفنّ العمارة البيزنطيّة، إذ إنّ هذه الكنيسة شيّدت بشكل صليب تعلوه قبّة عظيمة، رسم عليها موزاييك المسيح الجالس على قوس قزح، يحيط به الإنجيليّون الأربعة والأنبياء. وإذا كان هذا الرسم هو من القرن السادس، فإنّ بقيّة الرسوم التي تزيّن الجدران هي من القرن الثاني عشر، وتمثّل العماد وميلاد المسيح.

أمّا ما استوقفنا في ختام زيارتنا الأماكن المقدّسة في تسالونيكي، فهو ذلك المزار الواقع ضمن جدران المجمع المسكونيّ للدراسات اللاهوتيّة إلى جانب الأسوار القديمة[٣]. في ذلك المزار - الكنيسة الوضيعة، شاهدنا تلك الصخرة التي اتّكأ عليها القدّيس بولس في أثناء تبشيره وتأسيسه كنيسة تسالونيكي. ومنذ القرن الأوّل، حفظ التقليد الكنسيّ في تسالونيكي ذلك المكان ذخرًا للمؤمنين، يؤمّونه من كلّ حدب وصوب للصلاة قرب صخرة بولس التي اتّكأت عليها اليوم صورته. وتحلو الإقامة في ذلك المكان للصلاة مع جماعة المؤمنين المرتّلين صلاة المساء، وللدخول في عالم الشهادة للبُشرى التي كنّت بولس وغيره من الرسل والتلاميذ الغالي والنفيس لإعلان الحقّ والقيامة.

ونجدّ في السير مرّة أخرى صوب ساحة المدينة الرئيسيّة حيث انتصب تمثال الفيلسوف اليونانيّ أرسطو (من القرن الرابع قبل الميلاد)[٤]

---

(٣) هو كناية عن كلّيّة لاهوت تابعة للبطريرك المسكونيّ الجالس على كرسيّ القسطنطينيّة.

(٤) أرسطو أو أرسطاطاليس (٣٨٤-٣٢٢ ق.م.) فيلسوف يونانيّ من كبار مفكّري=

معلّمًا ما توفّر له من الحكمة وما وراء الطبيعة. وقد علمنا لاحقًا أنّ أرسطو هو من مواليد بلدة غير بعيدة عن تسالونيكي هي ستاجيرا القديمة وستافرو الحديثة. وهكذا فإنّ تسالونيكي، بمعالمها وكنائسها القديمة وتماثيلها، تشهد على تاريخ عريق وعلى تقاليد باقية راسخة. ولا عجب أن يكون جبل آثوس هو الأسمى بين التقاليد، وقد بدأنا نشخص النظر إليه كي نرى ما ينتظرنا فيه من شهادات التاريخ.

الجبل المقدّس، جبل الحياة الرهبانيّة الأرثوذكسيّة

صبيحة الثالث عشر من شهر آب، أعددنا العدّة للسفر إلى آثوس، جنوب مدينة تسالونيكي، فانتقلنا بالسيّارة إلى مدينة أورانوبوليس (مدينة السماء) التي على الحاجّ إلى الجبل المقدّس أن يتخذها محطّة أخيرة له قبل أن يركب الباخرة – العبّارة التي تقلّه إلى ميناء دفني (Daphni) الرئيسيّ على ساحل جبل آثوس. فالطريق التي سلكتها السيّارة من تسالونيكي إلى أورانوبوليس فيها الكثير من المناظر الخلّابة بين قرية وأخرى، وخصوصًا في تلك الخلجان التي تتجمّع فيها المياه ذات اللون الأزرق اللازورديّ، كخليج ستراتونيون. والمنطقة التي مررنا بها والتي يقع فيها آثوس هي بلاد خلقيديقية المكوّنة من ثلاث أصابع طويلة متمدّدة في بحر إيجه. الإصبع الأولى هي أرخبيل كاساندرا الأقرب إلى تسالونيكي، والإصبع الثانية هي سيتونيا، والثالثة هي أرخبيل جبل آثوس المطلّ على البحر الفاصل بين اليونان وتركيا. نصل إلى أورانوبوليس فنستعجل إلى مقرّ جوازات السفر إلى جمهوريّة جبل آثوس، حيث لا بدّ للمسافر إليها، أيونانيًا كان أم أجنبيًّا أن يحصل على تأشيرة دخول تخوّله زيارة المكان المقدّس.

ففي نظر السلطات اليونانيّة والسلطات الدينيّة في الجبل، أنّ آثوس ليس هدفًا سياحيًّا، ولا يدخله للزيارة أو المبيت في واحد من أدياره

=البشريّة، سمّي بالمعلّم الأوّل، من أهمّ مؤلّفاته كتاب ما بعد الطبيعة والسياسة والأخلاق.

العشرين، إلا أولئك الذين ينشدون العزلة الروحيّة أو التعرُّف على الروحانيّة الرهبانيّة الأرثوذكسيّة أو الفنّ البيزنطيّ، حيث إنّ الجبل يعتبر بحقّ مركز الأرثوذكسيّة الروحيّ الحيّ. لذلك، لا تتجاوز تأشيرات الدخول عدد العشرين يوميًّا للأجانب، وربّما المئة تأشيرة لأهل اليونان. إذ لا بدّ من المحافظة على الحدّ المعقول من الهدوء في هذه البقعة التي لا تتجاوز مساحتها الـ ٣٦٠ كيلومترًا مربّعًا، والتي يقطنها حاليًّا أكثر من ألفَي راهب في عشرين ديرًا، وأقلّ من ألفَي علمانيّ يعملون في الاهتمام بالغابات والخشب وترميم المباني القديمة. وقد خصّصت الأسرة الأوروبيّة موازنة تتجاوز الـ الخمس مئة مليون دولار للإصلاح والترميم، بعد أن تمّ إعلان الجبل المقدّس وأدياره جزءًا من إرث أوروبّا الحضاريّ. والواقع كما رأينا بأمّ العين أنّ ورشة الإصلاح والترميم والبناء دخلت كلّ دير، بعد أن كانت الأبنية مهدّدة بالسقوط والخراب، من جرّاء قلّة الواردات والمساعدات.

وبعد أن اجتهد الأستاذ الرفيق أمين في الحصول على التأشيرات - وتأشيرة الأميركيّ ثمنها أعلى من ثمن تأشيرة اللبنانيّ «الفقير» على حدّ قول موظّف الجمارك - انطلقنا سريعًا إلى الباخرة - العبّارة التي تقوم برحلة وحيدة يوميًّا بين مرفأي أورانوبوليس ودفني، وتُقلّ على متنها، على ما شاهدنا، بضع مئات من المسافرين، جلّهم من العمّال والزوّار والتجّار والرهبان، لابسي القنباز الأسود والمعتمري قبّعاتهم البسيطة المميّزة. وإلى هؤلاء الناس، أقلّت الباخرة عددًا من السيّارات والشاحنات ذات الأحجام المختلفة، بعضًا منها يحمّل الموادّ الغذائيّة أو الأدوات والآليّات الضروريّة لسبل العيش هنالك. لا مجال لدخول آثوس إلّا عبر البحر فقط، إذ إنّ لا ممرَّ يصل اليونان بالجبل المقدّس عن طريق البرّ، لكي تتمّ المحافظة على حياة التوحّد والانعزال بوجه تامّ وجذريّ. وتنطلق السفينة في العاشرة صباحًا باتّجاه مرفأ دفني تمخر عباب الأزرق النقيّ، فتختفي وراءنا مدينة أورانوبوليس وبرجها القديم الذي كان تابعًا لدير فاتوبايدي من أعمال آثوس، وتزول شيئًا فشيئًا مظاهر المدينة وضوضاؤها، لتحلّ

مكانها الطبيعة البرّيّة الساكتة الساكنة المكسوّة بالغابات والأشجار. وما إنْ تقدّمنا بضعة كيلومترات في بحر آثوس حتّى أطلّ علينا الجبلُ الذي أعطى اسمه الجبلَ المقدّس (هاغيون أوروس) كما يسمّيه التقليد منذ القرن العاشر على أقلّ تقدير.

وعلى متن السفينة، التقينا أحد الزوّار اليونانيّين الذي أخذ يشرح لنا موقع جبل آثوس عبر التاريخ وفي واقع الأرثوذكسيّة اليوم: «منذ القرن العاشر تحوّل الجبل إلى منطقة منعزلة لا يقطنها إلّا الرهبان الرجال في أديرتهم وقلّاياتهم ومواقعهم. لا يدخل الجبل إلاّ الرجال الذين تجاوزت أعمارهم الثماني عشرة سنة، والذين يهتمّون بما تمثّله المسيحيّة الأرثوذكسيّة على صعيد الليترجيا والتراث الروحيّ.

«دولة الجبل المقدّس يدير شؤونها مجمع مقدّس تنفيذيّ من أربعة رهبان، ومجمع تشريعيّ من عشرين عضوًا يمثّلون الأديرة العشرين. في هذه الدولة بقيَ التقليد التأمّلي الأرثوذكسيّ حيًّا في الأديرة والمعابد والمناسك، وما يريده سكّان هذه الدولة هو أن يبقى هذا التقليد حيًّا». وعندما عرف مخاطبنا أنّنا نلنا إجازة دخول (Diminitirion) لأربعة أيّام، وهي إجازة تعطي حرّيّة التحرّك والتجوّل، قال لنا: «إنّ أكثريّة الزائرين على متن السفينة بحوزتهم تأشيرات دخول أديرة معيّنة فقط، ولا يستطيعون التنقّل من دير إلى آخر، إذ إنّ لكلّ دير منطقته ولها حدود». ممّا يعني أنّه أراد القول إنّنا محظوظون في أن تكون بحوزتنا تأشيرات تخوّلنا حرّيّة الحركة.

وأضاف محدّثنا قائلًا: «ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ الحياة الرهبانيّة في الجبل المقدّس هي على ما يبدو، في حالة ازدهار بعد حالة اندثار أصابتها بعد الحرب العالميّة الثانية وحتّى منتصف الستّينيّات. فسكّان الجبل كانوا قد تجاوزوا العشرين ألفًا في مطلع القرن العشرين، حيث إنّ الدير الروسيّ كان يقطنه ما يقارب الألفَي راهب، إلى أنّ العدد انخفض إلى خمس مئة راهب في نهاية الخمسينيّات، وهو الآن في حالة تصاعديّة،

إذ إنّ عدد الرهبان يقدّر اليوم بما يناهز الألفي راهب في أديار الجبل وملحقاتها كافّة. وذلك يعود إلى النهضة التي شهدتها الكنيسة الأرثوذكسيّة في مختلف أنحاء المعمورة، وهي نهضة تشدّد من ناحية على الوعي الروحيّ والانتماء إلى التراث البيزنطيّ بمختلف أشكاله، ومن أخرى على العودةِ إلى ينابيع الإيمان بالسيّد المسيح القائم من الموت سبيلًا إلى الخلاص[٢].

وبعد ساعة من الزمن، أطلّ علينا جبل آثوس من البعيد شامخًا بكامل هيبته، تكلّل هامته التي تعلو ألفي مترٍ عن سطح البحر غيومٌ بيضٌ دلالة على أنّ الطقس كان جميلًا في ذلك النهار. وفجأة أخذت السفينة تخفّف من سرعتها وتنحرف يسارًا، ففهمنا أنّها ستتوقّف دقائق معدودة على رصيف الشاطئ التابع لدير ذوغرانو في الجبال. والواقع أنّ لكلّ دير من أديار الجبل المقدّس مرفأه ومرجه منذ الأجيال السالفة. وعندما انتقلت الباخرة إلى ميناء آخر وتوقّفت على رصيفه، ظهرت لنا بوجه جليّ معالم ديرٍ آخر هو دير كونستامونيتو، وهو إلى جانب دير ذوهاريو غير البعيد عنه، نموذج عمّا تكون عليه أديار آثوس. فالدير تحميه أسوار عالية في الغالب وحصينة قامت بدرء أخطار القراصنة من كلّ حدب وصوب في القرون الوسطى. وتلتصق بالأسوار بطريقة مباشرة أبراج منيعة مهمّتها إرشاد السفن ومراقبة الشاطئ ودقّ جرس الإنذار في حال خطر داهم. وفي الساحة التي تحميها الأسوار أبنية مشتركة للرهبان، منها للسكن والمأكل والمشرب وحفظ المياه المقدّسة والمؤن. وفي هذه الساحة تقع أيضًا الكنيسة الرئيسيّة (الكاثوليكون) ذات القبب المتعدّدة الأحجام التي تحتوي على كنز الدير من الأيقونات والذخائر المقدّسة، والرسم الهندسيّ لكنيسة الآثوسيّة غالبًا ما يكون على شكل صليب. وحول الدير، تبدو المساحات المزروعة بالأشجار المثمرة وخصوصًا الزيتون والخضار، ممّا يسمح بالاكتفاء الذاتيّ في هذا المجال، إلّا أنّ الأديار لا تقوم بتربية الماشية. إذ إنّه كما بالنسبة إلى الإنسان، يُمنع إدخال الإناث من المواشي، وكذلك يُمنع إدخال أو إنتاج الحليب ومشتقّاته أو أيّ مادّة

أخرى تُستخرج من أنثى الحيوان. إنَّ أنثى الحيوان الوحيدة المسموح بها هي الهِرّة، وقد اتّخذ القرار بشأن إدخالها منذ بداية القرن العشرين في وقت اجتاحت فيه الأديار موجة عارمة من الجراذين التي انقضَّت على الغلال والبساتين فأتت على الأخضر واليابس.

وبعد أن ابتعدنا عن الأديار الأوائل المبنيّة على مقربة من الشاطئ، ظهر لنا تجمّع كبير من المباني التي تتوسّطها كنيسة نمطيّة من الطراز الروسيّ، وقد فهمنا لاحقًا أنّ ذلك التجمّع هو دير القدّيس بنديليمون الذي ينتمي إلى التقليد الأرثوذكسيّ الروسيّ ويأتي إليه الشبّان الروس للترهّب فيه على يد مَن سبقهم من الرهبان ذوي الأصول السلافيّة. ونصل إلى دفني عند الثانية عشرة ظهرًا بعد ساعتين من الإبحار، وننزل إلى الرصيف مع أمتعتنا ويتوجّه الركّاب إلى سيّارتَي نقل كبيرتَين، واحدة قديمة جدًّا والثانية حديثة بعض الشيء، وقد حُشِر فيهما عددٌ كبير من المسافرين على السفينة التي كان عليها أن تكمل إبحارها جنوبًا لتفريغ حمولتها على أرصفة الأديار الأخرى. وننتقل من الميناء الصغير المكوّن من فندق صغير ومطعم وبضعة محلّات لبيع التذكارات وبعض الموادّ والأدوات الضروريّة ومخازن كبيرة بعض الشيء تابعة للحكومة الآثوسيّة صوب كاريس (Karyès) عاصمة الدولة، لنبدأ زيارتنا بعض الأديرة في الجبل المقدّس. إنّها بداية اكتشاف عالمٍ لا كغيره من العوالم، عالمٍ أقرب إلى القرون الوسطى وحضارتها، وحتّى إلى ما قبل ذلك!

من كاريس إلى الدير الكبير (Max Lavra)

وصلنا إلى البلدة الصغيرة هذه، التي لا علاقة لها، لا من قريب أو بعيد، بعواصم العالم الحديثة. كاريس، عاصمة الدولة الآثوسيّة، هي كناية عن شارع رئيسيّ بسيط، وعن تجمّع لبضعة أديار ومدارس وبعض محلّات بيع التذكارات والموادّ الضروريّة، وهذه الأخيرة تتمركز في شارع وحيد، اصطفّت على مدخله بعض سيّارات النقل التي تربط الأديرة بعضها ببعضها الآخر، لتسهيل تنقّل العاملين في حقل البناء أو في صناعة

الأخشاب والمزروعات، وكذلك الزائرين الذين لا يودّون السير مشيًا على الأقدام. لقاؤنا الأوّل في الشارع كان بالأب باولو الذي يتحدّث الفرنسيّة بطلاقة، والذي كان يتكئ على أخ في الرهبانيّة نظرًا إلى تقدّمه في العمر. قَبِل بابتسامة وضيعة أن نؤخذ له صورة فوتوغرافيّة وتمنّى لنا إقامة مفيدة في ربوع جبل آثوس، إذ عَلِمَ أنّنا من الشرق الأدنى. ونخترق الشارع الرئيسيّ متأمّلين الجدران القديمة والقبب العتيقة، حتّى وصلنا إلى دير كوتلوموسّيو (Koutloumossiu)، دير تجلّي المخلّص، وقد تأسّس في القرن الثامن أو التاسع الميلاديّ على ما تدلّ الدراسات التاريخيّة. وللدير صلات بالكنيسة الأرثوذكسيّة في رومانيا حيث له بعض الأراضي والممتلكات، وقد ترهّب فيه الكثير من الشبّان الرومان على مرّ الأجيال. وعلى جدران الكنيسة الرئيسة (الكاثوليكون) المبنيّة في السنة ١٥٤٠، رسومات حقّقها رسّامو المدرسة الكريتيّة التي تركت آثارًا عديدة في مختلف أديرة الأرخبيل.

وطَفِقنا عائدين إلى ساحة كاريس الرئيسيّة ومنها انطلقت سيّارة الأجرة باتّجاه الدير الأكبر والأعرق في الجبل المقدّس، ألا وهو دير ماكس لافرا الذي احتفل في السنة ١٩٦٣ بعيد تأسيسه الألفيّ. الطرق بين الأديرة لا زالت طرقًا ترابيّة لا تخلو من الوعورة، دلالة على أنّك في بلد الزهد والنسك وأعمال التقشّف، وأنّ على الزائر أن يشارك في هذه الأعمال وأن يلبس لباس الزاهد في أثناء زيارته البلاد. وعندما طلبنا إلى سائق السيّارة اليونانيّ، بما تيسّر لنا من الكلمات اليونانيّة وتيسّر له من الإنكليزيّة، أن يعرّج على دير ڤاتوپايدي الشهير، أجاب بأنْ لا وقت لذلك وبأنّ هذا الدير الاستقراطيّ لا يستقبل الزائرين بسهولة. ونتقدّم شيئًا فشيئًا نحو جنوب الأرخبيل فنستقرّ عند بوّابة دير إيڤيرون الذي أسّسه البارّ يوحنّا تورنيكيوس وراهبان من جورجيا في القرن العاشر، على اسم رقاد العذراء. الكاثوليكون مبنيٌّ على شكل صليب يونانيّ يحتفظ ببلاط مرصوف من القرن الحادي عشر، وعلى رسومات من القرنَيْن السادس عشر والتاسع عشر، وعلى أيقونة العذراء الكلّيّة القداسة (پاناغيا).

والعذراء مريم أمّ الله هي الامرأة الوحيدة التي لها حضورٌ في جبل آثوس، لا بل إنّها الشفيعة المكرّمة في كلّ دير من أدياره. ونظرًا إلى أهمّيّة تعدّد أيقونات العذراء مريم، نورد لائحة بأهمّها مع رسوم أوّليّة لها(٥).

---

(٥) لائحة بأسماء الباناغيا مع رسومها.



أ - بلاشيرنيتيّا: أصل الأيقونة من القسطنطينيّة، حاملة الطفل على الصدر. هي العذراء والعلامة (بحسب أشعيا ٧/١٤).

- بريفوكراتوسّا: العذراء الحاملة الطفل.



٢ - إيلوسّا: العذراء الشفوق.



٣ - غالاكتوتروفوسّا: العذراء المرضعة.



٤ - غليكوفيلوسّا: العذراء التي تقبّل بعذوبة.



٥ - هاغيوسوريتيسّا: العذراء الضارعة، ذات الزنّار المقدّس.



٦ - هوديجيتريا: يعود الأصل بحسب التقليد إلى القدّيس لوقا. تمثّل العذراء القائدة.



٧ - كيريوتيسّا: العذراء الواقفة والطفل أمامها.

ونلج دير إيفيرون حيث ننتظر في ردهة الاستقبال، فيسأل الصديق



٨ً – العذراء صاحبة السلطان وذات الجلالة.



٩ً – العذراء المصلّية.



١٠ً – العذراء المتألّمة.



١١ً – بيلاجونيتيسا: الأصل من منطقة بيلاجونيا. الطفل يلهو بين يدي أمّه.



١٢ً – بيريلبتا: العذراء المُدهشة.



١٣ً – بلاتيرا: الأعظم من السماوات.



١٤ً – تريشيروسا: ذات الأيادي الثلاث.



١٥ً – زودوكوس: الينبوع المعطي مياه الحياة.

أمين عن إرميا، أحد الرهبان قاطني الدير، وهو من الجنسيّة الأستراليّة، وقد اختار التنسّك منذ سنوات في جبل آثوس. ونتوجّه إلى الداخل فنزور الكنيسة وكنز المكتبة الملاصقة لها، ثمّ نعثر، بعد تفتيش، على الراهب إرميا الذي كان منهمكًا مع أقرانٍ في تلميع آنية المذبح الرئيسيّ تحضيرًا لعيد الپاناغيا في الخامس عشر من شهر آب. تأمّل بنا إرميا من دون أن يتوقّف عن عمله وابتسم عندما قلنا له بأنّ صديقه في بيروت يبعث له بالسلام طالبًا إليه الصلاة من أجله. وعندما طلبنا إليه المبيت في إيفيرون، توقّف قليلًا للتفكير ثمّ أجاب بأنّ ذلك ممكن. ولمّا رأى أنّ الرهبان مستمرّون في أعمالهم، أسرع هو أيضًا في إكمال عمله، كما لو أنّه أراد أن يقول لنا إنّ المقابلة انتهت وإنّ علينا تدبير أمرنا لباقي النهار.

ونصعد ثانيةً إلى السيّارة متوجّهين إلى مقصدنا الرئيسيّ، دير لاڤرا[٦]، فنشاهد على طريقنا دير فيلوتيو ثمّ دير كاراكلّلو، يحضنهما سفح جبل آثوس الذي أطلّ علينا فجأة بكامل مهابته وعلوّه الشاهق القريب من البحر. ولا نتأخّر في النزول من السيّارة لمشاهدة قمّة الجبل عن قرب، كما لو أنّ الجبل صار هو أيضًا محجّةً ودير عبادة. كيف لا والمعروف أنّ في مغاور الجبل الكثير من المناسك التي يقطنها بعض الرهبان العبّاد المتوحّدين الذين جعلوا من التقليد تراثًا حيًّا من العبادة والانخطاف في الروح والصلاة المتواصلة.

وبعد أن تابعنا سيرنا على طريقٍ شقّت حديثًا للربط بين أديار جنوبيّ الأرخبيل، شاهدنا فجأة دير ماكس لاڤرا يطلّ علينا في شكل مدينة مسوّرة إلى جانب الشاطئ. «إنّه الأجمل على ما يبدو بين أديار آثوس وقد أسّسه القدّيس أثناسيوس في السنة ٩٦٣، أيّام حكم الأمبراطور نيسيفوروس فوكاس» على ما يقول الكتاب - الدليل الذي بين أيدينا. فهو يبدو كبلدة حصينة تمتدّ أسواره على أكثر من كيلومترين وله ثلاثة أبواب، وتجتازه

(٦) في السنة ١٩٦٣، جرت احتفالات مهمّة لمناسبة العيد الألفيّ لهذا الدير الذي تأسّس العام ٩٦٣.

الأزقّة والشوارع، ويحتوي على أكثر من ثلاثين كنيسة منها الكاثوليكون ذات القبب المتعدّدة التي تحمل من الداخل لوحات رسمها الرسّام الشبير تيوفانوس في القرن السادس عشر. في هذا الدير، أمضينا الليلة وشاركنا الرهبان حياتهم الديريّة وصلواتهم، وكذلك مأكلهم في قاعة الطعام التي تزيّنها رسوم حقّقها الفنّانون الكريتيّون في القرن السادس عشر أيضًا. ولا شكّ في أنّ هذه القاعة هي أجمل قاعات دير لافرا: فعندما شاركنا الرهبان في طعام المساء والصباح المؤلّف من السمك النيء والحساء المطبوخ بالمياه وبعض الخضار والفاكهة والشاي، لاحظنا على الجدار الرئيسيّ لوحة العشاء السرّيّ، وعلى الجدران الجانبيّة سلسلة من أيقونات القدّيسين كأثناسيوس وغريغوريوس بالماس والقدّيس يوحنّا الإنجيليّ، ومشاهد من مجمع نيقية وحياة العذراء، وعلى مدخل القاعة لوحات الدينونة الأخيرة ومجيء الربّ ومختاري الفردوس وشجرة يسّى. ويلفت انتباهنا وجود صور الفلاسفة اليونانيّين أمثال: فيلون وفيثاغورس وسقراط وأرسطو وأفلاطون وغيرهم، وكأنّ الرهبان، في جزء من مسيرتهم الروحيّة العرفانيّة، هم أصدقاء الحكمة، لا بل من السعاة إليها وإلى الحقيقة. فحضور الفلسفة بينهم هو رمز إلى ذلك السعي، لا بل دعوة إلى التمسّك بالسعي إلى الحقيقة الإلهيّة.

أمّا المبيت في الدير فإنّه نوع من الالتزام بالحياة الديريّة وطقوسها وأوقاتها: ففي المساء وبعد الصلاة نلتقي الرهبان الذين يتحدّثون عن حياتهم والتزاماتهم النسكيّة، ونشعر كم أنّهم يعيشون في العالم ويحملون همومه وهم بعيدون عنه جغرافيًّا. ونسير مع أحدهم حول الدير إلى صومعةٍ قريبة منه ترهّب فيها القدّيس أثناسيوس المؤسّس، ورأى فيها نور الربّ يدعوه إلى الحياة التوحّديّة التأمّليّة. ونتحقّق بالتالي كم أنّ هذه الحياة، بتقاليدها وأزمنتها، هي حياة توحّد بالربّ يسوع، وشهادة على حضوره الحيّ في العالم، ودعوة إلى رؤية الأزمنة الجديدة والملكوت الآتي، ملكوت السعادة الأبديّة. فالحياة الديريّة هنا ليست نقيض العالم، بل هي دعوة العالم إلى التخلّي عن زيفه ومظاهره وتعلّقه بالمادّيّات، لكي ينظر

إلى ما هو جوهريّ وأساسيّ وحقيقيّ، المتمثّل بهذه الحرّيّة العميقة المعاني التي يعيشها المتوحّد في أديار آثوس ومناسكه البسيطة.

وعند الرابعة صباحًا، يتمّ دقّ الناقوس الخشبيّ ليفيق الجميع فيتجمّعوا في بهو الكنيسة للصلاة حتّى السادسة صباحًا موعد تناول الطعام. وبعد أن انتهت المراسم الطقسيّة الصباحيّة، عدنا إلى غرفتنا البسيطة للملمة أغراضنا ولإكمال حجّنا إلى آثوس. ولم ننسَ قبل خروجنا من بيت المنامة أن نقرأ لمرّة أخيرة النظام الداخليّ المثبت على مساحة الباب الداخليّة، وهو قد كتب باللغة الإنكليزيّة:

«إنّ هذا المكان الذي قاد الله خطاك إليه هو مكان مخصّص للعبادة، فلا تدخّن ضمن جدرانه،

وعليك أن تحافظ فيه على اللباس المحتشم حتّى ولو كنت في غرفة المنامة،

وإنّها فرصة وهبك الربّ إيّاها للمشاركة منذ البداية في الخدمة الإلهيّة،

فإذا كنت غير أرثوذكسيّ، فلطفًا امكث في الجزء الخلفيّ للكنيسة بعد الإنجيل المقدّس، ولا تتناول الجسد المقدّس، والقمح المبارك.

لا تترك مالًا في الغرفة، والضيافة لا تتجاوز الأربع والعشرين ساعة».

هذا يعني أنّ الأرض التي تسير عليها هي أرض قلب الأرثوذكسيّة الزوحيّ، وعليك أن تحترم قواعد التعامل والضيافة كما سنّها رهبان الدير وسلطات الجبل المقدّس.

وننتقل من دير ماكس لافرا التاريخيّ إلى إيفيرون ثانية، ثمّ نزور دير ستافرونيكيتا القريب منه الذي بني مرّة أولى في القرن الحادي عشر، ثمّ بعد دماره بُنيَ ثانيةً في القرن السادس عشر بهمّة البطريرك المسكونيّ الجالس على كرسيّ القسطنطينيّة والذي تخضع له كلّ أديرة الجبل المقدّس. الكاثوليكون هو شبيه غيره من كنائس الأديار، إلّا أنّ ما يميّزه

هو الرسومات التي رسمها الفنّان تيوفانوس القريطيّ، مؤسّس المدرسة القريطيّة. في هذا الدير، درس المطران جورج أبو زخم، أسقف مدينة حمص الأرثوذكسيّ الحاليّ. ودير ستافرونيكيتا يُعدُّ مركزًا مهمًّا للنهضة الروحيّة التي شهدتها وتشهدها أديرة الجبل المقدّس. إلتقينا في هذا الدير الذي يعجّ بالعاملين على ترميمه الراهب يكوفوس من التابعيّة الفرنسيّة الذي حدّثنا عن النهضة الروحيّة التي يقودها دير ستافرونيكيتا: «الحياة الديريّة الأرثوذكسيّة هي في جوهرها تأمّليّة تهدف إلى الاتّحاد بأسمى قِيَم الإنجيل، وبشخص المسيح وعيش القيامة المُسبقة، عبر العبادة والليترجيا المصلّية والإفخارستيّة. والعزلة في هذا الجبل المقدّس، واستثناء الحضور النسائيّ، والانقطاع عن العالم الخارجيّ، وتثبيت استقلاليّة منطقة الجبل المقدّس في شكل دولة لها نظامها الخاصّ ضمن الدولة اليونانيّة، هي أمور أساسيّة لإتاحة المجال لمريدي الحياة النسكيّة في أن يختبروا الاختبار الحرّ، غير المقيّد بأحوال العالم المتقلّبة، حياةَ الوحدة المؤدّية إلى حالة التوحُّد الداخليّ للاتّحاد بالربّ خالق العالمين. حالة العزلة الرهبانيّة والتوحُّد الباطنيّ يقودان المتوحّد الراهب إلى حالة هي أشبه بحالة الإنسان وقت خُلِقَ على شبه الله ومثاله، بحالة النقاء الأولى، وهي بوجه أكيد حالة الإنسان المنتصر على الموت بقوّة الصليب وقيامته».
ويتابع محدّثنا قائلًا: «إنّ عناصر الحياة الروحيّة، أي العزلة والوحدة والصلاة والتقشّف الجسديّ القاسي وتبعيّة كلّ راهب، ضمن حرّيّة روحيّة محدودة، لدير معيّن، هي العناصر الأساسيّة المستمرّة منذ مئات السنين، والنهضة الروحيّة تعيد الاعتبار لهذه العناصر، كونها كانت الأدوات الناجحة الناجعة لاستقامة الحياة الروحيّة».

ونتقل من هذا الدير إلى العاصمة كاريس مرّة أخرى، فنرتاح قليلًا من غبار الطريق ونستعدّ للانتقال إلى دير آخر، بعد زيارة كنيسة القدّيس أندراوس زيارة سريعة. وفي كاريس، استقلّينا السيّارة إلى دفني حيث حجزنا المبيت في الفندق المتواضع، وتابعنا سيرنا إلى دير سيمونوس بيترا الذي كان حدّثنا عنه بعض العارفين في أمور الجبل المقدّس، كمثال للدير

الشاهد على الحياة الرهبانيّة المتجدّدة. فدير سيمونوس بيترا، العالق بين الأرض والسماء على صخرة جرفٍ يشرف على البحر الأزرق اللازورديّ، أسّسه راهب اسمه سمعان في القرن الرابع عشر. ورؤية الدير من البحر تبيّن للناظر كم أنّ بناءه تطلّب الكثير من الإقدام والشجاعة، وأنّه مؤلّف من ثلاثة أبنية (ويتمّ اليوم تشييد بناء رابع لإيواء الحجّاج وإبعادهم عن الرهبان الذين يحتاجون إلى السكينة) وأنّ كلّ بناء مؤلّف من سبعة طوابق. يقطن الدير أو يتبع له مئة وعشرون راهبًا على الأقلّ، ولم يمنعه الحريق الذي أتى على جزء كبير منه في السنة ١٨٩١، ثمّ في السنة ١٩٩٠، من التجدُّد وإعادة بناء ما تهدّم، وتكوين جوقة ترتيل ليترجيّ تعتبر الأهمّ، إلى جانب جوقتي الدير الروسيّ ودير ڤاتوپايدي، بين جوقات أديرة الجبل المقدّس. وبالفعل فإنّ هذا الخورس له تسجيلات ليترجيّة متعدّدة منتشرة في أربعة أقطار المسكونة، وهي تُظهر أنّ التجدُّد لا يطال الحياة الروحيّة وحسب، بل الليترجيا الإنشاديّة البيزنطيّة التي تساهم في نقل المرتِّل والمستمع إلى عالم الإلٰهيّات الروحانيّ[٧].

وندخل دير سيمونوس بيترا (أي سمعان الصخرة) فننتظر قليلًا أحد الرهبان، وهو في الأساس طبيب فرنسيّ، علمنا من بيروت أنّه من المترهّبين في هذا الدير. ولم يطل الوقت حتّى أطلّ الراهب مكاريوس بجسمه النحيل وعينيه المتلألئتين وقبّعته البسيطة التي تغطّي الرأس والجبين. بصوت خافت، ألقى السلام ودعانا إلى تناول قليلٍ من الراكي (المرادف للعرق اللبنانيّ) وراحة الحلقوم والقهوة. وعندما علم أنّنا من بيروت تنقل إليه السلام من أحد الكهنة الذين ترهّبوا لسنة واحدة في سيمونوس بيترا، تهلّل وجهه وشعرنا بقربنا إليه، وأخذنا نطرح عليه الأسئلة عن الحياة الرهبانيّة في الجبل المقدّس. قال لنا ردًّا على سؤال: «الصيغة الرهبانيّة المعتمدة اليوم في أديار آثوس هي بالإجمال الحياة

---

(٧) هذه التراتيل مسجّلة على أقراص مضغوطة وكاسيتّات، وهي متوافرة في بعض المكتبات الدينيّة في أثينا، ولا شكّ في أنّ المستمع المتذوّق العارف بالإنشاد البيزنطيّ يستحسن سماعها.

الجماعيّة. يجب ألّا نتوقّف كثيرًا على ما تقوله بعض الكتب في وصف أديار آتوس من أنّ بعضها يتّبع الصيغة الإفراديّة، بحيث إنّ كلّ راهب ينظّم حياته كما يشاء، وأنّ بعضها الآخر يتّبع الصيغة الجماعيّة التي ينتظم جميع الرهبان تحت لوائها. الواقع أنّ الحياة الديريّة هي في الأساس حياة ديريّة وأنّ الراهب قد يختار، بالتوافق مع رئيسه، الحياة في دير صغير تعيش فيه جماعة صغيرة مكوّنة من ثلاثة أو أربعة أو خمسة أشخاص. بعض الرهبان هم نسّاك في الجبل، متوحّدون، وهذا جزء من الحياة الرهبانيّة. لذلك، إلى جانب الأديرة الرئيسيّة العشرين في الجبل المقدّس، تنتشر العشرات من تجمّعات الأديرة الصغيرة (سقيتي نسبة إلى الإسقيط في مصر[8]) التي تأوي الكثير من الرهبان الذين يؤلّفون جماعات مصلّية، وهم يعملون غالبًا، في الزراعة أو في رسم الأيقونات أو صنع المسابح. فالراهب، أينما كان، يعيش يومه في ثلاث حلقات: الحلقة الأولى هي للصلاة وهي من ثماني ساعات، منها ما هو مكرّس للصلاة الجماعيّة ومنها ما هو مخصّص للصلاة العقليّة التأمّليّة الإفراديّة؛ والحلقة الثانية هي العمل من أجل العيش وهي من ثماني ساعات أيضًا؛ والحلقة الثالثة هي من ثماني ساعات أيضًا ومن حصّة النوم والإخلاد للراحة، بالرغم من أنّ بعض الرهبان ليسوا بحاجة إلى كلّ هذا الوقت للراحة. والإسقيط مؤلّف من ثمانية أو عشرة منازل (كالليباي باليونانيّة). في كلّ منزل أربع أو خمس غرف وكنيسة عبادة، وللمنزل رئيس يستطيع أن يقبل عنده المبتدئين. والرئيس هو الأب الروحيّ للجماعة، يدير شؤونها المادّيّة والروحيّة وله أن يقدّر مسيرة كلّ واحد من الرهبان بوجه إفراديّ، ولذلك قيل إنّ إحدى صيغتَي الحياة الرهبانيّة هي الصيغة الإفراديّة (Idiorythmique). والواقع أنّ ساكني المنازل يلتقون يوم الأحد في كنيسة رئيسيّة للاحتفال بالليترجيا الإفخارستيّة، وقد يلتقون أيضًا حول مائدة واحدة.

---

(٨) هي منطقة وادي النطرون القبطيّة حاليًا وفيها دير السريان، ودير الأنبا بيشوي ودير الأنبا مقار ودير الباراموس. وأن يطلق على تجمّع الأديار اسم إسقيط في جبل آتوس فذلك يعبّر عن العلاقات التي نُسجت دومًا بين معتنقي الحياة الرهبانيّة.

وبشأن الطرق الأخرى للحياة الرهبانيّة، يقول محدّثنا الراهب مكاريوس: «إنّ بعض الرهبان يعيشون حياة نسكيّة في القلالي التي غالبًا ما تحوطها الأراضي الزراعيّة أو المنشآت الخاصّة بصيد الأسماك. أمّا النسّاك المتوحّدون فهم يعيشون في بيوت خاصّة (Katismata) أو في المغاور وشقوق الصخور، وهذه صيغةٌ تتطلّب التقشّف الشديد والقدرة على تحمّل الأصوام الكثيرة والعزلة التامّة عن البشر».

الروحانيّة النسكيّة، السكينة من أجل الواحد الأحد

ويتابع محدّثنا قائلًا: «أمّا ما يقصده المتوحّد، في أيّ صيغة من هذه الصيغ فهو السكينة، أي السلام الداخليّ أو الهدوء الباطنيّ أو حالة اللاانفعال إزاء الأحداث الخارجيّة.

«هذه السكينة (Hésychia) هي السكينة الجسديّة أوّلًا، وهي جوهريًّا حالة الانفصال عن العالم وبخاصّة عن الأهواء العالميّة، وقد تكلّم عليها الكثير من الآباء الروحيّين، أوّلهم إسحق النينويّ (في القرن السابع). فالأهواء هي في الإنسان، وللانقطاع عن العالم والأهواء لا بدّ من الانفصال عن الناس. الراهب ينقطع عن الناس وعن العالم، إلّا أنّ الناسك من شأنه أن يقوم بذلك جذريًّا فيعيش متوحّدًا متقشّفًا زاهدًا لكي ينسى جسده. والسكينة هي أيضًا السكينة النفسيّة الباطنيّة وهي في صلب الروحانيّة الشرقيّة، وقد أعاد إليها القدّيس غريغوريوس بالاماس الاعتبار في القرن الرابع عشر. إنّها صفاء النفس ونقاوتها والصلاة المستديمة والاتّحاد بالمسيح. في الدير الآثوسيّ، لا ننشغل بالأمور العقليّة أو العقائديّة أو الفكريّة إلّا قليلًا، لأنّ ما نبغيه هو هذه السكينة وصفاء النفس للاتّحاد روحيًّا بالمسيح، كي نكون رسوليّين عبر دعوتنا هذه، وذلك ما نسعى إليه، لأنّ الروح القدس هو الشاهد على ما يقوم به الراهب من أعمال مختلفة، أروحيّةً كانت أم مادّيّة. الراهب في الجبل المقدّس يحمل في قلبه وكيانه الرغبة في أن يكون متجلّيًا في تجلّي الربّ».

وبعد أن سمح لنا الأب مكاريوس بأن تُلتقط لنا الصورة التذكاريّة

معه، بالرغم من أنّ ذلك ليس محبّذًا في آثوس، غادرنا دير سيمونوس پيترا من دون أن ننسى المرور بكنيسة الدير للصلاة وإضاءة الشموع. حملنا كلمات الأب مكاريوس ومشاهد البحر الأزرق التي انطبعت في ذاكرتنا من شرفة الطابق الخامس، وقرّرنا السير على أقدامنا باتّجاه دير القدّيس بنديلمون، عبر الطريق الترابيّة والأحراج.

وفي الطريق، شاهدنا أحد الرهبان يحمل حوائجه على ظهره وبين يديه، فتذكّرت أنّه قد يكون من جماعة الرهبان الدوّارين الذين اختاروا عدم الاستقرار ونمط الانتقال من دير إلى آخر بصورة مستمرّة، وهم إنّما يقومون بذلك عملًا بقول السيّد المسيح: «إنّه لم يكن له وسادة يضع عليها رأسه»، وهم كذلك مثال الفقير الذي يشحذ كسرة الخبز ليأكل.

في دير القدّيس بنديلمون

بعد ساعة من السير وصلنا إلى محيط الدير الروسيّ، وقد تفاجأنا بعدد الأبنية الخَرِبة أو التي التهمها الحريق. إلّا أنّ ما يلفت النظر أيضًا هو اتّساع أعمال الترميم في أبنية أخرى من مجمّع الدير، وذلك يعود إلى أنّ التحوّلات في روسيا منذ عشر سنوات دفعت العديد من الشبّان الروس والسلافيّين إلى الالتحاق بالحياة الرهبانيّة. وفي الواقع قال لنا أحد الرهبان إنّ الحقبة الحاليّة من حياة الدير هي حقبة نهضة روحيّة وتجدُّد واستقبال لعدد من الشبّان الذين ينشدون السكينة والانقطاع عن العالم.

ونصعد الدرجات إلى الكنيسة فنرى أكبر جرس بين أجراس أديار الجبل المقدّس، لا بل واحدًا من أكبر الأجراس في العالم، إذ يزن ثلاثة عشر طنًّا بقطر يبلغ ثمانية أمتار وسبعين سنتيمترًا. أمّا ما يُشنِّف الآذان ويسحر الأذهان دخول الكنيسة فهو عظمة الإنشاد الليترجيّ الروسيّ الذي سمّرنا في أمكنتنا بين الصلبان والأيقونات طوال ساعتين من الوقت، شاركنا فيها روحيًّا الخورس الذي كان يرتِّل صلاة المساء.

وقفلنا عائدين على الطريق نفسها نحو مرفأ دفني مرورًا بدير كوتلوموسيو للخلود إلى السكينة والراحة في غرف الفندق المتواضعة.

وفي اليوم التالي، عند الساعة الثانية عشرة كنّا متأهّبين للصعود إلى السفينة التي أقلّتنا هذه المرّة في رحلة العودة إلى مرفأ أورانوبوليس، حاملين معنا ذكريات لا تنسى من سياحتنا الروحيّة في الجبل المقدّس. تقوم الباخرة - العبّارة بالمهمّة نفسها بين دير وآخر، تُنزِل ركّابًا وتستقبل جُددًا من الرهبان والعلمانيّين الزائرين والعاملين في الجبل، وقد زادت هذه المرّة خمولتها من السيّارات المتوسّطة والكبيرة المحمّلة بالأخشاب من أحجام مختلفة ومن المنتوجات المحلّيّة. وفي أثناء الرحلة، رافقتنا طيور القَطْرُس البيض التي تسعى إلى المأكل من أيدي المسافرين.

ومن تسالونيكي ذهبنا في اليوم التالي غربًا إلى منطقة أخرى شهيرة بأديارها المعلّقة على رؤوس قمم جبال بركانيّة قديمة في وسط اليونان هي منطقة متيورا. وفي الطريق توقّفنا لرؤية آثار فرجين الملكيّة وخصوصًا مدفن الملك فيليب الثاني، والد الإسكندر المقدونيّ الكبير الذي مات مقتولًا في القرن الرابع قبل المسيح. وبعد أن شاهدنا أعالي جبال الأولمب التي تقطنها آلهة الأولمب المتعدّدة مثل: زوس وهيرا وبوزايدن وأبولون وأفروديت وأرتيميس... وكانت في ذلك الوقت في حالة عاصفة بعض الشيء. وقصدنا المنطقة الشهيرة بمعابدها اليونانيّة والرومانيّة، حيث شاهدنا قصر ديونيزوس والمسرح الرومانيّ والمتحف الذي يحتوي على أرغن موسيقى يتمّ تشغيله بقوّة الماء، وهو من القرن الثاني قبل المسيح.

وبعد أن طوينا صفحة الآثار الوثنيّة، وصلنا سريعًا إلى بلدة كلمبكا التي تُعتبر القاعدة اللوجستيّة للسيّاح في منطقة متيورا. ما يلفت النظر عند الوصول إلى بوّابة كلمبكا هو تلك الصخور الجسيمة السود وكأنّها نيازك ضخمة قد سقطت من السماء لتُزرَع في الأرض زرعًا. إنّها صخور تداخلتها المعادن بوجه أساسيّ، فبانت كأنّها الأصابع الماردة التي قصد رؤوسها النسّاك والعبّاد المسيحيّون ليبنوا عليها مناسكهم بعيدًا عن ضجيج الناس وضوضاء المدينة، كما فعل النسّاك في جبل آثوس. إلاّ أنّ الحركة السياحيّة منذ بداية السبعينيّات، وجدت في الأديار المبنيّة على رؤوس

الأصابع ضالّتها الفريدة، فأصبحت منطقة متيورا محطّة رئيسيّة للسيّاح يقصدونها من أثينا مرورًا بمدينة دلفي وهياكلها الوثنيّة.

إشتهرت منطقة متيورا منذ القرن الرابع بعد المسيح مقرًّا للكثير من الذين أرادوا الانعزال والترهُّب. فأتوا إليها ليسكنوا في مخابئها والمغاور، وعلى رؤوس صخورها المارِدة، وكأنّهم ورثة العموديّين الذين كانوا يمضون حياتهم على رأس العمود هربًا من البشر. وكان الرهبان القاطنون يلتقون للصلاة الجماعيّة والعبادة وإقامة الإفخارستيّا والاسترشاد المتبادل حتّى القرن الرابع عشر، الذي شهد بداية بناء الأديار فوق تلك القمم العالية التي لا يصل إليها البشر إلاّ بمشقّة كبيرة. ولا شكّ في أنّ بناء الأديار تطلّب الكثير من التضحيات وكأنّه عمل تقشّفيّ بحدّ ذاته، إذ إنّ الناظر اليوم إلى الأديار المعلّقة بين الأرض والسماء لا بدّ له أن يقول في نفسه: لو لم يكن الربّ معهم، لما استطاع البنّاء أن يبني البيت.

وفي منطقة الأديار المعلّقة، وكلّ ديرٍ منها يقارع الآخر بمساحته الواسعة وطوابقه المتعدّدة، أحصينا سبعة أديار لها مكانتها ودورها التاريخيّ في الحياة الرهبانيّة:

– دير الروسانو القابع على إحدى الأصابع تأسّس في السنة ١٥٤٥م على يد الأخوة يوحنّا ومكسيموس ويواصان وقد وضعوا الحياة الجماعيّة فوق كلّ اعتبار، إذ سنّوا لها نظامًا صارمًا يحدُّ من أيّ تعبير عن «الأنا»، وهي المكان الذي يستطيع الشرّير أن يتغلغل فيه أكثر من أيّ مكان آخر. وفي الدير اليوم، راهبتان تحاولان تجديد الحياة الرهبانيّة النسائيّة فيه. وما تجدر الإشارة إليه أنّ بين أديرة متيورا، خصّص ديران للراهبات والخمسة الباقية هي للرجال.

– دير هاغيا ترياس (الثالوث المقدّس) يقوم على إحدى القِمم الواسعة بعض الشيء، إلاّ أنّ الوصول إليه كباقي الأديرة، لم يكن يتمّ إلاّ بالحبال والقفف، واليوم يمكن الوصول إليه عن طريق القطار السلكيّ المعلّق. وإذ لا نعرف أسماء مؤسّسيه، نستطيع تحديد بنائه بين نهاية القرن

الثالث عشر وبداية الرابع عشر. وزيارة الدير ممكنة عبر مئة وأربعين من الدرجات تصل مباشرة إلى كنيسة القدّيس يوحنّا المعمدان التي تحمل على جدرانها الرسوم من القرن السابع عشر. والحياة الرهبانيّة حيّة فيه، إذ يسكن الدير عشرة رهبان.

– دير هاغيوس ستيفانوس تقطنه الراهبات، وهو إلى حدّ ما لم يبنَ على رأس إصبع بين الأرض والسماء، بل على صخرة كبيرة مشرفة على بلدة كلمبكا ترتبط بالجبل بواسطة جسرٍ حديث. شُيِّد الدير في القرن الثاني عشر، وكان يحمل اسم الدير الملوكيّ، إذ إنّ ملوك اليونان كانوا يخصّونه دومًا بالأيقونات الثمينة والهدايا القيّمة، وقد بقي منها حاجز الأيقونات الخشبيّ الصنع والمرصّع بالذهب الخالص في كنيسة القدّيس إسطفانوس المزيّنة بالرسومات المحقّقة في القرن السابع عشر، وقد تضرّرت كثيرًا بفعل القصف إبّان الحرب العالميّة الثانية.

– أمّا دير ڤارلام، وهو الدير الأوّل الذي بُنِيَ في متيورا، فهو عظيم في بنائه وهندسته. الوصول إليه يتمّ عبر سلّم حديث العهد من ١٩٥ درجة حُفر في الصخر. الكاثوليكون يحمل على جدرانه مجموعة فريدة من الرسوم التي حقّقها المعلّم كاستيلانوس بتأثير من المدرسة* القريتيّة والإيطاليّة على حدّ سواء. أمّا الكنيسة الأخرى، التي تحمل اسم «المسلّطين الثلاثة» فهي الأولى التي شيّدت في متيورا.

– دير متيورا الكبير بناه القدّيس أثناسيوس في القرن الرابع عشر وقد وصل عدد رهبانه في مرحلة معيّنة من القرن السادس عشر إلى أكثر من ثلاث مئة راهب، في حين أنّ عشرة رهبانٍ اليومَ يهتمّون بإدارته. وقد علمنا من أحد الرهبان أنّ لأديرة متيورا أديرة تابعة لها في جبل آثوس، وغالبًا ما يختار الرهبان الرحيل إلى هنالك هربًا من مدّ السائحين، ويبقى في أديرة المتيورا قلّة من الرهبان لكي يهتمّوا بأمرها. ونظرًا إلى أنّ دخولَ أديرة المتيورا ليس مجّانيًّا، فإنّ المداخيل توظَّف في تمويل أديرة آثوس التي لا مداخيل لها إلّا القليل. وبعد تسلّق السلّم المؤلّف من ١٤٦ درجة، نصل إلى الكاثوليكون الذي بُنِيَ في السنة ١٣٨٨، وقد زيّن جدرانه

بالرسوم تلامذة تابعون لمدرسة تاوفانيوس القريتيّ.

- أمّا دير هيبانتي (تقدمة المسيح إلى الهيكل) الواقع إلى يسار دير متيورا الكبير، فقد أسّسه الراهب نيلوس في نهاية القرن الرابع عشر على إصبع من أصابع المتيورا، إلّا أنّه اليوم في حالة خراب بعد أن شهد مرحلة طويلة من الازدهار حتّى نهاية القرن الثامن عشر.

- ونختم زيارتنا أديرة متيورا بدير هاغيوس نيكولاوس أنابوساس الذي يتميّز بعلوّه الشاهق، وكذلك بالرسوم التي حقّقتها يد المعلّم تاوفانيوس القريتيّ، وهي الوحيدة التي تحمل توقيع المعلّم في اليونان كلّها. في هذا الدير، لاحظنا وجود رسم لرقاد القدّيس أفرام السريانيّ.

وبعد زيارتنا أديرة متيورا التي غصّت طرقاتها بالسيّاح الآتين من كلّ حدب وصوب، يهدّد أسس الحياة الرهبانيّة، انتقلنا في اليوم التالي إلى بلدة دلفي لزيارة هيكلها ومعابدها ومتحفها، وقد دام عزُّ دلفي لأكثر من ألف سنة (من العام ١٠٠٠ قبل المسيح إلى القرن الأوّل بعد المسيح)، حيث كانت العرّافة تقوم بالتنبّؤ بمستقبل الناس العاديّين وكذلك الملوك والأباطرة. ومن بلدة دلفي، علمنا بوجود دير أرثوذكسيّ له تاريخه وموقعه المميّزان، هو دير هوسيوس لوكاس.

دير هوسيوس لوكاس، رمز الفنّ البيزنطيّ الباقي

في قلب الطبيعة اليونانيّة الخلّابة في جبل هيليكون، يقع دير القدّيس هوسيوس لوكاس على بعد ١٧٠ كيلومترًا من مدينة أثينا. بنى الدير القدّيس لوكاس في السنة ٩٣٧ (وهو غير لوقا الإنجيليّ)، فشيّد أوّلًا كنيسة القدّيسة برباره ثمّ كنيسة العذراء في منتصف القرن العاشر. وبعد وفاته ازدهرت الجماعة الرهبانيّة الديريّة، وانتشر اسم القدّيس لوكاس في المنطقة كلّها، ممّا دفع الرهبان إلى تشييد كنيسة على اسمه، وهي الكنيسة الرئيسيّة في الدير وقد تمّ بناؤها في بداية القرن الحادي عشر. وممّا تتميّز به هذه الكنيسة عن سواها كثرة الرسوم الجداريّة بالموزاييك والمرصّعة

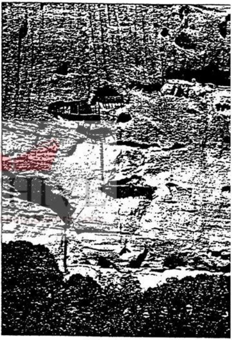
بالذهب، وهي تذكّر بعظمة الفنّ البيزنطيّ الذي كان سائدًا في القسطنطينيّة وكنائسها. فمن الرسوم المهمّة، وجه المسيح القويّ وهو يحمل بيديه إنجيلًا مفتوحًا، ولوحة الصلب التي تجمع المسيح يسوع وأمّه مريم والتلميذ يوحنّا في إطار جوّ مفعم بالحزن والألم. ولا ننسى التوقّف على لوحة غسل الأرجل، وفيها وجه بطرس المقاوم لما يقوم به يسوع، وكذلك نتوقّف على نزول يسوع إلى اليمبوس بعد قيامته. ونشاهد أيضًا موزاييك توما الشكّاك في حين أنّ المسيح الضابط الكلّ مقيم في سقف القبّة الرئيسيّة (وهي لوحة جديدة بعد أن خُرِّبت الأساسيّة في هزّة أرضيّة) وكأنّه ضابط برنامج مئات الأيقونات المحقّقة في الكنيسة.

والواقع أنّ ما نراه في كنيسة القدّيس لوكاس من عجائب الأيقونات إنّما هو جزء من «النهضة الفنّيّة المقدونيّة» التي أتت بعد أزمة الأيقونات في القرن الثامن، وهو تعبير حسّيّ رفيع ونادر عن العصر الذهبيّ الثاني في الفنّ البيزنطيّ، في حين أنّ الأوّل كان أيّام يوستينيانوس الإمبراطور في القرن السادس. والواقع أيضًا أنّ ما كان محقّقًا من لوحات ورسوم في كنيسة أيا صوفيا في القسطنطينيّة من العصر الثاني، وهو شبيه ما نراه في هوسيوس لوكاس. فالأشخاص يلتحفون الأقمشة، والوجوه لها ميزاتها وخصائصها، والألوان متناسقة بهيّة، كلّ ذلك هو من خصائص العصر الذهبيّ الثاني في الفنّ البيزنطيّ. وإذا كانت الوجوه واجمة بعض الشيء في هوسيوس لوكاس، فمردّ ذلك إلى تأثير الطبيعة الرهبانيّة الصرف في الفنّ.

وننتقل بعد زيارتنا هذا الدير البديع بجمالات لوحاته وغناها الروحيّ إلى المدينة العاصمة، إلى أثينا الغنيّة هي الأخرى بتراثها وحضارتها. إلاّ أنّ ما بقي في الأذهان والوجدان هو تلك القوّة الروحيّة التي تزخر بها أديرة اليونان، لما تحمل من إيمان وتعبّد ونقاء وصفاء. إنّها استمرار لنقاء الإنجيل وصفائه.



السيّد المسيح الضابط الكلّ، العذراء مريم والقدّيس يوحنا الإنجيليّ في قبّة كنيسة هوسيوس لوكاس.



مناسك في صخور متيورا.



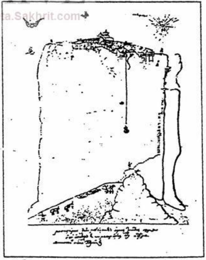
دير سيمونوس بيترا في آثوس.



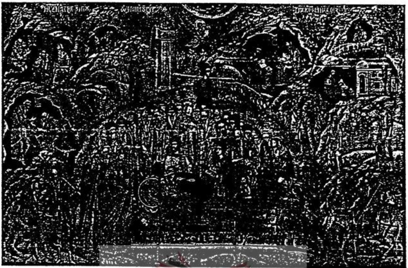
دير باكس
لافرا في
آثوس



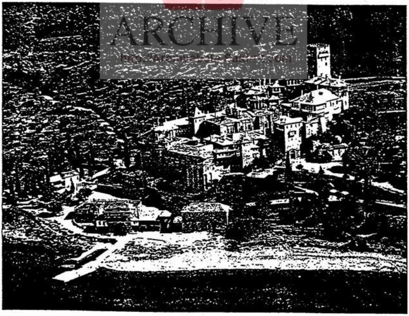
على قمّة الأنف، دير الروسّانو.



الصعود إلى دير الثالوث المقدّس... بالقفّة.



رقاد القدّيس أفرام في متيورا (من السنة ١٦٣٧).



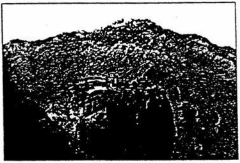
دير ذوهاريو في آثوس.



خريطة آثوس وأدياره العشرين.



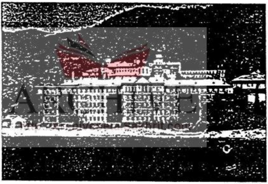
الأستاذ أمين خوري
إلى جانب الأنبا باولو
– الشارع الرئيسيّ في
كاريس.



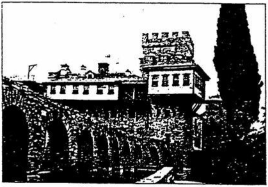
دير القدّيس نيكولاوس
– متيورا.



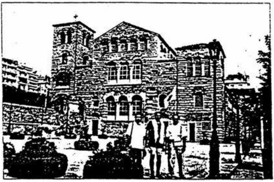
دير الثالوث المقدّس على صخور متيورا.



دير القدّيس بندليمون الروسيّ على شاطئ آثوس.



جانب من دير ماكس لاڤرا - آثوس.



واجهة كنيسة القدّيس ديمتريوس - تسالونيكي.



قرع الجرس، دعوة إلى الصلاة.

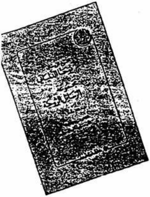


كاتب المقال إلى جانب الأب مكاريوس في دير سيمونوس بيترا - آثوس.

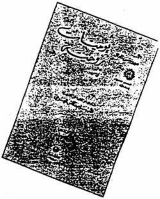


مدخل كنيسة القدّيس بولس - تسالونيكي.

من منشورات دار المشرق















القِيَم الحديثة ومكانتها في التربية

الأب جان دُكْرُويه اليسوعيّ*

نبني شخصيّتنا باتّخاذنا، كمبادئ نستند إليها في أعمالنا، قِيَمًا تفرض نفسها على أحكامنا، على تقديرنا ما ينبغي أن نعمله أو ألّا نعمله. وتلك القِيَم تؤثّر فينا بقدر ما يرتبط بعضها ببعض بشيء من التناسق. هذا وإنّ نظام القِيَم الذي نعتمده يطابق نظام الجماعة الثقافيّة التي نعيش فيها أو لا يطابقه.

إنّ الثقافات تتطوّر، لا بل يندر ألّا تعاني التقلّبات. فالثقافة الغربيّة تعاني، منذ القرن الثامن عشر، تخلّيًا عن ماضيها سُمّي الانتقال إلى الحداثة. ولقد ازداد هذا التخلّي بعد منتصف القرن التاسع عشر، عند ظهور فلسفة القِيَم. قبل ذلك، كانت النظرة إلى ما ينبغي فعله لا تُتّخذ انطلاقًا من الشخص، بل كان على الشخص أن يتقيَّد بقواعد المجتمع وعاداته، أو بمشيئة الله المعبَّر عنها في طبيعة الإنسان وفي التقاليد الدينيّة. أمّا اليوم، فإلى الشخص بالأحرى يعود أن يكون حرًّا في إعداد القِيَم التي يريد أن يُخضع حياته لها. فكيف نفسح المجال «للقِيَم» في التربية، وفي تربية مسيحيّة، متجنّبين ما في الاستقلال الذاتيّ من انحرافات تؤدّي الحداثة إليها؟

سأستهلّ هذا التفكير بالاستشهاد بنتائج تحقيقَيْن من التحقيقات

(*) Jean Ducruet الرئيس الأسبق لجامعة القدّيس يوسف في بيروت، ومدير مركز أخلاقيّات الحياة الجامعيّ.

الكثيرة التي تمّت في شأن القِيَم الحديثة. وسنحاول بعد ذلك أن نوضح قليلًا فكرة «القيمة» هذه، وسنرى عندئذ كيف نوفّر لها مكانًا في التربية.

١ - نتائج تحقيقات في شأن القِيَم الحديثة

إليكم أوّلًا بعض المقتطفات من نتائج تحقيق لمؤسّسة «دراسة في القِيَم الأوروبيّة» (European Values Study)، وهو يعني تسعة بلدان أوروبيّة. ولقد صدر في ١٩٨٣ بعنوان **قِيَم الزمن الحاضر**. والشواهد الوجيزة التي نذكرها تختصّ بالقِيَم التي تعود إلى الشخص والعائلة والعمل والأخلاقيّة[1]: «في نظر العديد من الأوروبيّين، تكمن القيمة المركزيّة في الشخص، أي في شخصي. لعلّ هذه الفكرة وهذه القيمة تنتشران حاليًّا في كلّ كوكبنا، مؤدّيتَيْن في سيرهما إلى عواقب لا تُقدَّر بسهولة... فإنّ فكرة شخص، هو شخصي أنا بالضبط، تجرّ معها أنواعًا من القِيَم المرتبطة بها...». وهنا نطرح هذا السؤال: هل يستطيع الإنسان أن يعزل شخصه؟

«تبدو العائلة تلك المؤسّسة التي تبلغ القيمة الأسمى... من الراجح أنّنا نرتكب خطأً إن اعتقدنا أنّ ذلك التقدير الذي نكنّه للعائلة ينبع من موقفِ حنين إلى تقليد الماضي وقِيَمه. إنّه ينبثق بالأحرى من كون العائلة وسطًا مُغنِيًا على نفسه، ودافئًا وواقيًا، مركزه هو الشخص. فمن وجهة نظر الفرد بصفته شخصًا، ليس هو أحد عناصر العائلة، بل العائلة هي جزء شبه مركزيّ من شخصيّته». وهنا نطرح هذا السؤال: هل العائلة هي معقل أنانيّاتنا أم مصدر محبّتنا؟

«إنّ الحِرفة في الغرب هي جزء من تحديد الشخص، لأنّ الشخص يجد نفسه فيها ويتطابق معها، فهو يرى فيها أسباب رضًى ذاتيّ... وهو في حاجة إلى احترام الآخرين، وإلى الاعتبار الذي يأتيه من وظيفته. فجميع تلك العناصر هي إذًا قِيَم». وهنا نطرح هذا السؤال: هل يجب

(١) Jean STOETZEL, *Les valeurs du temps présent: une enquête européenne*, P.U.F. 1983, postface, pp. 291-298.

البحث عن قيمة العمل في رضى العامل الذاتيّ فقط، أم في الخدمة المؤدّاة إلى المجتمع أيضًا، وفي المشاركة في عمل الله؟

«في معنًى من المعاني، فإنّ الأخلاقيّة أيضًا هي عنصر من عناصر الشخص. إجمالًا، قليل هو عدد الذين لا يعذّبهم ضميرهم الشخصيّ أبدًا... ومع ذلك، فإنّ اليقينيّات الأخلاقيّة تذوب في أوروبّا، لأنّ ربعَ الأوروبّيّين يكادون أن تكون عندهم مبادئ أكيدة للتمييز بين الخير والشرّ». وهنا نطرح هذه الأسئلة: أيجب أن يُترك الضمير وشأنه أم يجب أن يُهذَّب ويُنوَّر؟ وهل يستطيع الإنسان أن يكتفي باللامبالاة الأخلاقيّة؟

إنّ تلك النتائج التي أسفر عنها تحقيق أوّل في خطوطه العريضة، أيّدها، لا بل شدَّد عليها، في ١٩٩١، أي بعد عشر سنوات، تحقيق آخر قامت به المؤسّسة نفسها وشمل ستّة عشر بلدًا أوروبّيًّا. لكنّي سأكتفي باستشهاد يتعلّق باستقلال الإنسان الذاتيّ[٢]: «إنّ عقليّة الأوروبّيّ يتدنّى شيئًا فشيئًا تأثّرها بالمؤسّسات التي تمثّل عادةً، كالكنيسة، النظام والسلطة... فيتبدّل في النظرة إلى مضمون الإيمان وإلى تفهّم الله نفسه. فإنّه تعالى، رمز عدم حرّيّة تقرير المصير، يفقد ذاتيّته، في حين يُعلن الإنسان، يومًا بعد يوم، حكمه الذاتيّ». وهنا نطرح هذا السؤال: كيف لا نُعلن حكمنا الذاتيّ نحو إله فقد ذاتيّته، ولم يعد له مع الإنسان تاريخ مشترك؟

ونُقفل هذه التحقيقات عن قِيَم زماننا الحاضر بذكر جملتَين نقتبسهما من كتاب ألان تورين في المقابلات، علمًا بأنّ مجرَّد عنوانه، البحث عن الذات، لا يخلو من المعنى[٣]: «في أيّامنا، نرى أنّ الاهتمام بالذات،

---

(٢) Jean KERKHOFS, «Tensions entre échelles de valeurs en Europe», in *Lumen Vitae*, septembre 1994, p. 276. L'enquête 1990-91 de l'*European Values Study* a été analysée par P. ESTER, *The individualizing Society*, Tilburg University Press, 1993.

(٣) Alain TOURAINE, Farhad KHOSROKLAVAR, *La recherche de soi, dialogue sur le sujet*, Fayard 2000, pp. 113, 114, 303.

كقيمة مركزيّة، هو حاضر في كلّ مكان». «إنّ موضوع الفَرْق أو الغيريّة لم يكن هناك داعٍ لوجوده في الماضي، بما أنّ المبادئ المتعالية كانت تفرض وحدة للكائنات البشريّة تتجاوز فوارقهم. أمّا اليوم فإنّ المشكلة، بعد زوال التعالي، أصبحت بالأحرى: كيف نستطيع أن نعيش معًا، ونحن مختلفون، أي كيف يمكن الاتّصال بين أناس مختلفين؟». وهنا نطرح هذا السؤال: إن لم يكن الناس إلّا مختلفين، فإنّهم لا يستطيعون إلّا أن يتجانبوا. ولكن هل هم ليسوا إلّا مختلفين؟

«لا أريد أن أُطيل الكلام على الخير والشرّ، لأنّ هاتَين الكلمتَين هما سبب غموض أكثر ممّا هما سبب وضوح. إذا كانت فكرة المجتمع مهمّة في الماضي، فلأنّها حدّدت الخير والشرّ بالاستناد إلى المجتمع أو إلى الدولة، كما أنّ مجموعات أُخَر سبق لها أن حدّدتهما بالاستناد إلى التقليد أو إلى الجماعة أو إلى الله... أمّا أنا فإنّي أرى أنّ الذات هي مبدأ الحُكم الأخلاقيّ...». وهنا نطرح هذا السؤال: مع أنّي لا أزال إلّا إنسانًا، فهل أستطيع أن أعتبر نفسي المرجع الوحيد لجميع أحكامي؟

في النقاش الذي يلي هذا العرض، يعود إليكم أن تحدّدوا إلى أيّ درجة ترون أنّ نظام القِيَم الذي ورد ذكره هو، منذ اليوم، نظامكم في لبنان أو يُخشى أن يكون في الغد. إنّ نتائج التحقيقات الأوروبيّة التي استشهدنا بها هي، على كلّ حال، تعبّر إلى حدّ بعيد عن مفهوم حديث للقِيَم، يجب علينا الآن أن نوضحه إلى حدّ ما.

٢ – خواطر في القِيَم

نستهلّ هذا التفكير بردّ فعلنا على شاهدة نقتبسها من كتاب لريمون بولان نجد عنوانه ذا مغزى: إبتكار القِيَم. يعترف المؤلّف منذ البدء بأنّ «المنعزل» وحده يستطيع أن يعتنق مفهومه للقِيَم، ثمّ يوضح طريقته على الوجه التالي: «إنّ المنعزل توخّى استقلاله ليتحرّر من جميع الروابط ومن جميع القِيَم التي فُرضت من قِبَل أشياء أو من قِبَل أناس». «فهو سيتخلّص

من نفوذ الكنائس القائمة ولن يعترف بالعقائد... ويحصر كلّ شعور دينيّ يداخله في حاجة من حاجات عقله أو في حسّ داخليّ صوفيّ غامض، لا يكفي لإبلاغ شريعة أو ليكون مرشدًا». «وفي العزلة التي يختارها، يكون مستعدًّا للبحث عن قِيَم يكون لها أساس موضوعيّ ويكون هو على يقين مطلق منها». «من حقّ كلّ إنسان أن يختار اتّجاه تعاليه الشخصيّ وأهمّيّته وأن يقرّر ما يختصّ بقِيَمه وأعماله، في عدم تأكّد أساسيّ يتجاوز كلّ ثبات»[٤]. وبكلمة واحدة، يعود إلى كلّ واحد، في انعزال تامّ، أن يبتكر قِيَمه الشخصيّة.

إنّ نصّ پولان هذا، الذي تذكّر نبراته إلى حدّ ما بسارْتر ونيتْشِه، بالرغم من نقائصه الواضحة، يفيدنا على الأقلّ، لأنّه يعترف بأنّ الإنسان لا يستطيع أن يعيش من دون قِيَم، ويلفت انتباهنا إلى أنّنا نساهم، إن لم يكن في إعداد تلك القِيَم، فأقلّه في استقبالها. ذلك بأنّنا نجد، قبل الاسم «قيمة»، الفعل «قيَّم» (Évaluer)، كما أنّنا نجد، بعد الاسم «قيمة»، الفعل «زاد قيمة» (Valoriser). أفليس هذان الفِعْلان فِعلَي نشاط، فِعلَي نشاطنا؟ لكنّ مُنعزِل پولان، بوضع نفسه عمدًا في الفراغ المحض، وبتخلّصه، كما يقول، من كلّ صلة بالأشياء والناس والله، يحكم على نفسه بعمى القِيَم، لأنّه لا يستطيع أن «يقيِّم»، ما لم يحفظ شيئًا بقيمه، ولا يستطيع أن «يزيد قيمة شيء» إلّا انطلاقًا من هذا العالم الذي يريد أن ينعزل عنه، وهذا أمر غير معقول. إنّ الإنسان، أرضِيَ به أم لم يرضَ ليس هو الله، بل هو كائن في وضع معيَّن، يتضامن مع عالَم (أشياء وأشخاص)، لا يولد حين يفتح عينيه ولا يزول حين يُغلقها. فالإنسان لا يستطيع أن يبتكر قِيَمًا انطلاقًا من لا شيء، كما أنّه لا يُدرك حرّيّته في الفراغ.

بعد أن أشرنا بإيجاز إلى انحرافات الحداثة، لا يسعنا إلّا أن نشارك

---

(٤) Raymond POLIN, *La création des valeurs*, P.U.F. 1952, pp. 11 et 298, notamment cité par Paul VALADIER, *L'anarchie des valeurs*, Albin Michel, 1997 pp. 96-98.

بوجه أفضل في الاهتمام الذي توليه هذه الحداثة لمسؤوليّة الشخص في وضع بنية لحياته الأخلاقيّة. سنفعل ذلك بتحليل استقبالنا القِيَم انطلاقًا من صلتنا بالعالم(٥). وسنلاحظ بعد ذلك أنّ هذا النشاط يوضح صلتنا بالله في حياتنا التي نعيشها بالإيمان.

أ - إستقبالنا القِيَم في صلتنا بالعالم

ليس أمرًا سهلًا أن نحلّل استقبالنا القِيَم، لأنّه لا يقلّ تشعّبًا من صلتنا بالعالم. ففي سلوكنا بخصوص الأشياء والأحداث والعلاقات البشريّة، تبرز شيئًا فشيئًا لضميرنا قِيَم يعود إلينا بملء حرّيّتنا أن نتبنّاها أو لا، ويعود إلينا غالبًا أن نصنّفها. علمًا بأنّ حرّيّتنا تثبّت وشخصيّتنا تجد بنيتها عَبرَ تلك الخيارات.

للأشياء تماسك منذ الآن في حدّ ذاتها، فهي لا تخلو من المعنى، لأنّها أغراض لها موضوعيّة ولها معنى بالنسبة إلينا، وهي موضع رغباتنا، فتتّخذ قيمة في نظرنا. لا نستطيع أن نتكلّم على قِيَم من دون حضورنا في العالَم، ولكن هذا الحضور، على عكس ذلك، لا يتكر وحده قِيَمًا. على كلّ حال، فإنّ تملّك الأشياء هو صلتنا الأولى بالعالم. وهذا ما يعرفه الولد منذ نعومة أظفاره وما تعبّر عنه بقوّة كلماته الأُوَل «هذا لي». وبفضل هذا التملّك، يدعم الإنسان نفسه ويجد ثباته (الانتقال مِن لي إلى أنا)، ويؤكّد قيمة شخصه المطلقة، والحصول على الأشياء في خدمة الكيان. ولكن، إن كان تملّك الأشياء في خدمة ازدياد الكيان، في خدمة الشخص الذي يتكوّن، فإنّ هذا التملّك لا يمكن أن يتمّ بوجه صحيح إلّا بقدر ما يخدم الشخص، وعليه أن يكون محدودًا إن أخذ يُضرّه. لكنّ الطفل نفسه، إن سبّبت له شراهته تُخمة، يستطيع أن يفهم أنّ قيمة الشوكولا وقيمة شخصه لم تُراعَيا. ومع التقدّم في السنّ، يتوجّب عليه أن يكتسب سيطرة على تملّك الأشياء، لا بل أن يكتشف أنّ عدم تملّك الأشياء

---

(٥) Roger MEHL, *De l'autonomie des valeurs*, P.U.F. 1957, ch. II, «La particularité de l'existence des valeurs», pp. 37-104.

والتخفّف منها إلى حدّ ما، قد يخدم على وجه أفضل ثبات شخصه، فإنّ قيمة الشخص من شأنها أن تجعل قيمة الأشياء نسبيّة[٦].

أمّا الأحداث التي قد تحصل لنا، فإنّها توجَد في حدّ ذاتها، كالأشياء، ولا سيّما الأحداث التي لسنا مدينين لها حقًّا بأيّ شيء والتي تقع فوق رؤوسنا، كالمرض والحِداد والتسريح من الوظيفة. إنّها وقائع لا نستطيع أن نتلاعب بها على هوانا. لكنّها مع ذلك ليست مجرَّد اصطناع، بل هي تحمل معاني كثيرة وغالبًا متناقضة، علينا أن نختار بعضها. إنّ الحدث الذي يصيبنا لا يصبح إنسانيًّا ولا يوقف خارجيّته التي لا تطاق، إلّا إنْ استقبلناه وتملّكناه وأوليناه قيمة بإدخاله في نسيج حياتنا. إذ إنّ حياتنا لا تتكوّن ممّا «يحصل لنا»، بل بالمجال الذي نُفسحه له، بالقيمة التي نوليها إيّاه بعد فوات الأوان[٧].

لسنا على صلة بالأشياء والأحداث وحسب، بل نحن مرتبطون أيضًا بالآخرين، وقبل كلّ شيء بآخري الجوار، الذين يشير بول ريكور (Paul Ricoeur) إليهم بضمير المخاطب المفرد «أنتَ». فإنّ الصلة بالآخرين هذه، على غرار العلاقات بالأشياء والأحداث، تكوّن شخصنا. فلا نتكوّن خارجًا عن تلك الصلة بالآخرين في انعزال مطلق يتوجّب علينا، انطلاقًا منه، بعد فوات الأوان، أن نُقيم روابط بالآخرين. لا نستطيع أن نكوّن أنفسنا كلّيًّا ومادّيًّا وفكريًّا وروحيًّا خارجًا عن صلة بآخري الجوار، سواء أَنتج هذا الجوار من القرابة أو الصداقة أو الحبّ، وتتمّ هذه الصلة في واقع حياة عاديّة وفي تبادل اعتراف الواحد بالآخر. فلا يكون المقصود عندئذ تفعيل حرّيّتي وحسب، كما رأينا حتّى الآن، بل، كما كتب بول ريكور، «إيصال حرّيّة الآخر بصفتها شبيهة بحرّيّتي»[٨]، شبيهة

---

(٦) J. LEDU, *L'appropriation, statut de la liberté humaine*, manuscrit s.d.

(٧) Maurice BELLET, «S'offrir aux événements», dans *Christus*, janvier, 1965 n° 45.

(٨) Paul RICOEUR. *Avant la loi morale: l'éthique*. Encyclopaedia Universalis. Symposium, les enjeux, Paris, 1988; et *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, 1990.

في الغيريّة. هناك شيء من الغيريّة، وشيء من الموضوعيّة، كما رأينا، حاضر منذ الآن في الأشياء والأحداث التي عليّ أن أتملّكها: لا نستطيع أن نعمل أيّ شيء باستخدام الأشياء ولا نستطيع أن نقول أيّ شيء للأحداث. لكنّ الغيريّة هنا هي غيريّة شخص آخر لا يخضع إذًا للتملّك. نحن هنا في العلاقات بين الذوات وبين الأشخاص. فلم يعد للقِيَم مجرّد دور وساطة بين موضوعيّة الأشياء وذاتيّتي، بل قد اتّخذت دور وساطة بين ذاتيّتين. من جهة، فإنّ القِيَم التي أمنحها شخصيًّا ميلي تُفسح المجال لتقييم الشخص الآخر، وهذا ما يحدّ من استبدادي. ومن جهة أخرى، تبرز قِيَم بين أشخاص، وهي احترام الآخَر، والاهتمام بالآخر والمسؤوليّة عن الآخَر.

لا يمكن أن تأخذ الحياة مجراها في حضن علاقات شخصيّة وحسب، في مواجهة الحبيب أو الصديق أو القريب، لأنّها تأخذ مجراها أيضًا في إطار مجتمع مؤسَّس. وهذا المجتمع هو مجتمع أشخاص يدور الكلام عليهم ويُحسب لهم حساب، مع أنّهم لا يتمتّعون في نظرنا بذلك الحضور المباشر والثابت الذي يمكّن من إقامة علاقات شخصيّة. فلا يعود المقصود «أنا» و«أنتَ»، بل «هو»، في صيغة الضمير التي يتكلّم عليها بول ريكور. والشخص الثالث هذا لا يُلحَق به مباشرةً، بل في مجهوليّة المؤسَّسات. ونعني بالمؤسَّسات بنى «العيش المشترَك» في مجتمع من المجتمعات. أمّا الدور الذي تقوم به هذه المؤسَّسات فهو التمكين من وجود جماعة أشخاص، لا تستطيع أن تتكوّن ولا أن تثبت في الزمن، من دون وجود حدّ أدنى من الاستناد إلى قِيَم مشتركة. والقِيَم الاجتماعيّة هذه، كالعدالة والمساواة، تضع بنية عمليّة لحياة الأفراد والمجموعات، بانقلابها إلى قوانين وشرائع وتحظيرات. يكفي أن نذكّر بالتحظيرات الكبرى الثلاثة التي نجدها في حياة المجتمع، وهي تحظير القتل، وتحظير الفحشاء، وتحظير الكذب: «لا تقتل»، «لا تجامع على هواك»، «لا تكذب». هذه تحظيرات ثلاثة، إن لم تُراعَ، يستحيل العيش في المجتمع، وهي لا تعني احترام الأشياء، بل احترام الأشخاص،

وتذكُّر بحقيقة لا يمكنني أن أتهرَّب منها، بل يجب عليَّ أن أزيد قيمتها: «الآخرون موجودون».

وأخيرًا، يعيش الإنسان في الزمن وفي عالم متعدّد الثقافات. ففي زمان واحد ومكان واحد، يعيش أيضًا في دوائر نشاط مختلفة لا تتطابق فيها تمامًا مبادئ استناد العمل، ولا نماذج المنطقيّة. فلا يصحّ الاعتقاد أنَّ القِيَم يمكن تنقيلها كما هي من زمن إلى زمن، أو من ثقافة إلى ثقافة، أو من دائرة نشاط إلى دائرة نشاط. ولكن لا يصحّ أيضًا الاكتفاء بتناقضات لا تذلَّل. بعض القِيَم ليست مركزيّة إلى حدّ ما لتحقيق الإنسان الذاتيّ، في حين يعبّر غيرها عن طموحات الكائن البشريّ الجوهريّة، حتّى إنّ مراعاتها تبدو إلزاميّة: مثلًا، كرامة واحدة لكلّ إنسان. تبدو هذه القيمة أساسيّة، حتّى إنّها تُضفي شكلًا على سائر القِيَم وتحكم فيها. قد لا تمكّن من إثبات ما هو إنسانيّ عمومًا، ولكنّها تمكّن، على الأقلّ، من القول إنّه غير إنسانيّ. وهذا ما تعبّر عنه الصيغة السلبيّة في التحظيرات: «لا تقتل»[٩].

ب -.إستقبالنا القِيَم وصِلَتُنا بالله

إنّ النصيب المعترَف به للإنسان في استقبال القِيَم التي يريد بملء حرّيّته أن يُخضع حياته لها، قد يكون مشكلة للذي يعتبر أنّنا لا نستطيع أن نعترف للإنسان إلّا بالحقوق التي ننزعها من الله. نلاحظ إذًا أنّ نشاطًا في مجال القِيَم، حتّى نفهمه كما يجب، لا يخالف عمل الله، خالق الإنسان، وشريك الإنسان في عهد سيناء، والمنكشف في ناسوت المسيح.

إنّ الله الخالق لم يُقِم الإنسان في عالم سبق أن وُضعت أخلاقيّته تمامًا، ولم يوفّر للإنسان إطارًا موضوعيًّا من القِيَم الجاهزة، ولم يسلّمه، مع المفاتيح، شقّة مؤثّثة نهائيًّا، بل خلق الله الإنسان وكلّفه أن يصنع معه

---

(٩) Marie-Jo THIEL et Xavier THEVENOT, *Pratiquer l'analyse éthique*, Le Cerf, 1999 p. 176; et Paul VALADIER, *op.cit.* p. 120.

من العالم عالمًا إنسانيًا، وأن يُعدّ معه قِيَمه ويرتّبها. وكما قال لنا في سفر التكوين: «إملأوا الأرض»، قال لنا: «تسلّطوا عليها» (تك ١/ ٢٨). لكنّ هذه المهمّة التي عهد بها إليه لا تجعل الإنسان لا خالقَ أولاده ولا خالق قِيَمه. فإنّ الإنسان ينال نفسه وينال العالَم من الله. في إصغاء وتفسير لهذا العالم، كما رأينا، يستخلص الإنسان شيئًا من «المنطق» لتملّكه الأشياء وعلاقاته البشريّة، وبذلك تبرز إلى ضميره قِيَم عليه أن يتبنّاها. مَن يتكلّم على «الضمير» يذكّر بنشاط الإنسان في حوارٍ مع نفسه وبمسؤوليّته، بما أنّ ضميره يُلزمه، ومَن يتكلّم على «الضمير» يذكّر أيضًا بشهادة الله نفسه في صميم الإنسان، وبالتالي يذكّر بحوار الإنسان مع الله.

لا شكّ في أنّ الوصايا العشر لا تُفهم كما يجب، إن اكتفينا بالتشديد على أنّ مدوّنات من هذا النوع كانت معروفة إذاك، ولا يُفهم أيضًا معنى حضور الله في هذه المسألة، إن لم تحفظ، كما ورد في الفِلْم «الوصايا العشر»، سوى أنوار اللّازِر البرّاقة العشرة التي تطبع، بشكل مهيب وآمِر، وصايا إلهيّة اعتباطيّة، على لوحات من حجر. والوصايا العشر تُستهلّ بجملة توضح أساسها: «أنا الربّ إلهك الذي أخرجك من أرض مصر، من دار العبوديّة» (خر ٢٠/ ١ وتث ٥/ ٦)، كما أنّ معنى الوصايا العشر يُعبَّر عنه بوضوح «أكون لكم إلهًا وأنتم تكونون لي شعبًا» (أح ٢٦/ ١٢). وفي الوصايا العشر هذه، يُعبَّر عن كرامة الشخص البشريّ الذي خلقه الله، وعن الواجبات التي يفرضها احترامه على مستوى الخيرات التي تتميّز بها هويّته في أن يكون روحيًّا وجسديًّا في صلة بالله والقريب والعالم. إنّ القِيَم المصرَّح بها هكذا لم تنزل من السماء، بل هي «في قلب الإنسان»، كما ورد في الكتاب المقدّس (تث ٣٠/ ١٤)، فيبقى الإنسان مستندًا، ولا شكّ، إلى ضميره. وهي تخرج أيضًا من تاريخ مقدّس تذكّر قراءته المؤمنين بما كانت تربيتهم عن يد الله، ولكنّها أصبحت قِيَم أناس حرَّرهم الله فاحتلّوا مكانهم في إطار عهد. فالله، الذي هو شريك في هذا العهد، سيحترم طبعًا الإنسان في استقلاله الذاتيّ، ولكنّه لن يتركه يُغلق نفسه في نظرته الخاصّة إلى القِيَم. إنّه تعالى ذلك الذي

يُرشد «سأسير أمامك» (خر ١٣/ ٢٠ و٣٣/ ١٤)، وسيرشد الإنسان إلى ما أبعد منه: «كونوا قدّيسين، لأنّي أنا الربّ إلهكم قدّوس!» (أح ١٩/ ٢). كتب بَشكال: «إنّ الإنسان يتجاوز الإنسان إلى ما لا نهاية». ولكن، ألم يُخلَق الإنسان على صورة الله!

تأوّن الميثاق الذي افتُتح عند خلق العالم في مواثيق العهد القديم، وهو قد تمَّ بالمسيح في العهد الجديد. لا يزال المقصود تحريرًا. فقد ورد في (يو ٨/ ٣٦): «إذا حرَّركم الابن كنتم أحرارًا حقًّا». وكذلك لا يزال المقصود عهدًا يُعرض على حرّيّة الإنسان. فقد ورد في (متّى ١٩/ ٢١): قال يسوع للشابّ الغنيّ الذي كان يبحث لحياته عن ملء معناها: «إذا أردت...». إنّ القِيَم المعبَّر عنها في الوصايا العشر يذكُر بها المسيح صراحة ويؤكّدها: «ما جئتُ لأُبطل، بل لأُكمل» (متّى ٥/ ١٧). لكنّه يضفي عليها سمة باطنيّة وجذريّة في العظة على الجبل، فإنّها طريق مشقوق لكي يسير الإنسان سيرًا أخلاقيًّا يطمح إلى كمالٍ مقياسُه هو الله وحده: «فكونوا كاملين كما أنّ أباكم السماويّ كامل» (متّى ٥/ ٤٨). وهنا أيضًا لا ينتزع اللهُ الإنسانَ عن وضعه البشريّ، بل نراه، على عكس ذلك، يتّخذ هو نفسه هذا الوضع البشريّ تمامًا عن طريق تجسّد ابنه، وبذلك يُعيده إلى كماله الأوّل، ويُضفي عليه بعدًا إلهيًّا يستطيع هو وحده أن يُضفيه. هذا، وإنّ تطويبات العظة على الجبل والقِيَم التي تشير إليها يؤيّدها سلوك يسوع في حياته وموته، ويعترف بها الله في قيامة الفصح. وبالتالي، فإنّ تحويل أنفسنا على مثال صورة المسيح هو الهدف الخاصّ الذي تنشده الحياة المسيحيّة، وهو عمل قدرة الروح القدس الناشطة في قلب المؤمن. كتب القدّيس يوحنّا الذهبيّ الفم «أنّ الرسل في يوم العنصرة، لم ينزلوا من الجبل، حاملين، كما فعل موسى، لوحي حجر في أيديهم، بل حاملي الروح القدس في قلوبهم التي أصبحت بنعمته شريعة حيّة»[١٠].

---

(١٠) *In Matthaeum hom. I, 1,* cité par Jean-Paul II, *La Splendeur de la Vérité*, n° 23 Doc. Cath. 7 nov. 1993.

٣ - مكانة القِيَم في التربية

إنّ القِيَم المفهومة على هذه الطريقة واستقبالها من قِبَل الشخص لا يمكن أن تفاجئ مربّين، سواء أوالدين كانوا أم معلّمين. أفليس هدف التربية الأساسيّ أن يُساعد المراهق على أن يأخذ نفسه على عاتقه، وأن يكوّنها لتكون شخصًا، لا في الفراغ، بل، كما رأينا، بكلّ ما يفترض ذلك من علاقات بينها بالأشياء وبآخري الجوار، وبالمجتمع، وبالله نفسه. ويمكننا هنا أن نذكر مجالات مفضّلة في التربية: التربية على الاهتمام بالنفس، والتربية على الاهتمام بالآخر، والتربية على الاهتمام بالعيش المشترك، والتربية على الاهتمام بالعيش مع الله.

أ - التربية على الاهتمام بالنفس

إنّ هذه التربية هي مساعدة المراهق على أن يصبح شخصًا لا ينقصه شيء من جميع القِيَم التي تميّز الشخص: الحرّيّة والتفرّد والوحدة... فإنّ هذه القِيَم تعبّر عن كرامة الشخص وتبرز احترام النفس، والاهتمام بها، والرغبة في تجاوز النفس. ففي غياب تلك الصفات، قد تغيب الحياة الأخلاقيّة. وفي تربية الشخصيّة تتعاون، على مستويات مختلفة، العائلة ومؤسّسات التعليم.

إلى الوالدين أوّلًا يعود السهر على حفظ كلّ من الحرّيّة والتفرّد والوحدة الشخصيّة عند المراهق، لا بل على تقويتها. فإنّ إسناد الأعمال إليه، وعدم التساهل في قبول عبارات كـ«ليس الحقّ عليَّ»، أو «ليس الذنب ذنبي»، هما اعتباره حُرًّا والاعتراف بحرّيّته. والسهر بعد ذلك على تنمية هذه الحرّيّة هو أن توفّر له فرص ممارستها وإثباتها عن طريق اتّخاذ الخيارات والالتزامات التدريجيّة المُرفقة بعبارات كـ«أثق بك»، التي تولّد المسؤوليّة. أمّا مساعدة المراهق على إثبات تفرّده، وعلى التميُّز عند الحاجة، وعلى عدم الاكتفاء بعبارات كـ«جميع الطلّاب يفعلون ذلك في الصفّ» فإنّها تمكّنه أن يصبح هو نفسه. وأخيرًا، فإنّ مساعدة المراهق على تحقيق وحدته، لا في ما يتعلّق بالآخرين وحسب، بل في ما يتعلّق

بنفسه («ليس هذا من طبعك»)، تمكّنه أن يكتشف في نفسه ما لا يُنسب إليها، أو، على كلّ حال، ما ليس هو أفضل ما عنده. أفلسنا هنا أمام مرحلة مهمّة من مراحل اختبار القِيَم وتكوين الشخص: «في إمكانك أن تعمل أفضل من هذا». لكنّ التشديد على إثبات شخصه لا يجوز أن يحملنا على جعل المراهق يغفل عن انتمائه، ككلّ شخص آخر، إلى بشريّة واحدة، إذ إنّ الشموليّة هي أيضًا من قِيَم الشخص. يكفي التذكير بالفائدة التربويّة التي جناها المربّون، قبل سنة، من المعرض «كلّهم أقارب، كلّهم مختلفون».

والمعلّمون يحلّون محلّ الوالدين في ترقية شخص المراهق في جميع أبعاده، وقد تكون التربية على الحرّيّة أغنى التعاليم قِيَمًا، إن ابتعدت عن كلّ تلقين وإن اختلفت باختلاف الموادّ التعليميّة. أفلا يُطلب إلى تعليم الاقتصاد أن يلفت الانتباه إلى أنّ الحياة الاقتصاديّة هي ثمرة قرارات وتصرّفات، وأنّها مجال تعاون ونزاعات يعبَّر فيها عن الحرّيّات؟ أوَليس من المفيد أن نشير إلى أنّ بعض الافتراضات لها دور في البحث العلميّ وأنّ بعض المشاريع توجّه الأعمال توجيهًا حرًّا؟ هناك طريقة في رواية التاريخ السياسيّ، كما لو كان البشر غير قادرين على تغيير مجراه، كما لو كانت الإصلاحات والانقلابات، في كلّ زمان وكلّ مكان، لا تعبّر عن وجود الحرّيّة الذي لا يُقهر. على التعليم أن يُشير إلى أنّ التكييفات، في جميع المجالات، هي من الأمور التي تُضعف الحرّيّة عند الذين يقبلون الاستسلام، لكنّها تتوجّه إلى حرّيّة الذين يريدون أن يعيشوا كأشخاص.

ب - التربية على الاهتمام بالآخر

إنّ الاهتمام بالآخر ليس خيارًا اختياريًّا عند الإنسان(١١). فلا يجوز لقاين أن يجيب الله: «أحارس لأخي أنا» (تك ٤/٩)؟ إنّه مسؤول عن هابيل بتحدّره من ثنائيّ واحد، وهو مسؤول عنه، وعن كلّ إنسان، بتلك

(١١) Emmanuel LEVINAS. *Éthique et Inifini*, Fayard, 1982; et René SIMON, *Éthique de la responsabilité*, Le Cerf, 1993.

الأخوّة البشريّة التي تتخطّى إطار القرابة البيولوجيّة. وعلى الذي سأل «مَن هو قريبي؟»، أجاب يسوع بضرب مثل السامريّ الصالح وقال: «مَن تدنو منه» (لو ١٠/ ٣٤). في لقاء الآخر، سلسلة من المواقف تختلف باختلاف شدّة التأثُر الذي يثيره، وقدر المسؤوليّة التي يتحمّلها، وطول المسافة التي يوفّرها في الاقتراب. لكنّ تلك اللقاءات كلّها، سواء ألقاء قرابة كانت أم جوار أم صداقة أم حبّ، تفترض خروجًا من النفس، واكتشاف غيريّة الآخر واحترامها، لأنّه بدونهما، لا يمكن أن يكون اتّصال، والانتباه إلى عدم وضع الآخر في خدمتنا. ومن بين الحالات التي يتعلّم فيها الإنسان الاهتمام بالآخر، يجب تفضيل الصداقة.

إنّ الصداقة قيمة في أيّ طور من أطوار العمر، لكنّها قيمة بوجه خاصّ في سنّ المراهقة. لكنّها تختلف عن الرفقة التي هي مشاركة في الأشغال نفسها أو في الألعاب نفسها. فهي إصغاء إلى الآخر ومشاركة في الذات. الصداقة هي اعتراف متبادل بالآخر في مبادلات تكشف كلّ واحد لنفسه. ولذلك توافق الصداقات بوجه خاصّ عمرًا يتثبّت فيه، في آن واحد، الشعور بالذات والحاجة إلى أن يعترف بنا الناس. وهذا الاعتراف ثمين بقدر ما يصدر عن أحد ليس هو من الأقارب. هذا وإنّ الصداقات توفّر استقلالًا ذاتيًّا تدريجيًّا عن العائلة. فإذا غابت، يُخشى أن يتمّ هذا الاستقلال الذاتيّ الضروريّ في الانطواء على النفس والانعزال. إنّ صداقات المراهقين تعرف الأفراح والآلام؛ لكنّها تعرف المخاطر أيضًا، وهي، بالنسبة إلى الأحداث، فرصة تربية السيطرة على العلاقات البشريّة. وبما أنّها تشجّع الخيارات الشخصيّة، فهي كثيرًا ما تترك الوالدين جانبًا، ولكن، إن أراد الأحداث أن يُطلعوهم على شؤونهم، فلا بدّ من مساعدتهم على النموّ في الصداقة[١٢].

ج - التربية على الاهتمام بالعيش المشترك

إنّ الاهتمام بالعيش المشترك يفترض أن تُراعى قواعد ناتجة من قِيَم

---

(١٢) Xavier LACROIX, «Les amitiés», in *Croire aujourd'hui*, n° 85, février, 2000.

تجسّد هذه الرغبة. ومن بين هذه القِيَم، نذكر: التضامن، أي قبول تبادل العلاقات بين الأشخاص وبين الأوساط الاجتماعيّة. - والمسؤوليّة، أي الشعور بما نحن سببه بالفعل أو بالإهمال، وبما نحن مسؤولون عنه أمام ضمائرنا وأمام السلطات المعنيّة. - والمبادرة، أي القدرة على الشعور بحاجات أحد المجتمعات وعلى القيام، بناء على ذلك، وعلى قدر الإمكان، بالأعمال الضروريّة. إنّ الجماعات البشريّة كلّها، من الجماعة العائليّة إلى الجماعة الدوليّة، هي مجالات تُراعى فيها تلك القِيَم علانية أو تكون عرضةً للاستهزاء. وبفضل وسائل الإعلام الاجتماعيّ، يشاهد الأحداث دائمًا هذه الأمور، فيستطيعون أن يكوّنوا اقتناعات في شأنها. من المهمّ إذًا أن نساعدهم، بالتفكير، على ترسيخ تلك الاقتناعات، وأن ننتهز الفرص التي تمكّنهم من تطبيقها، علمًا بأنّ هذه الفرص كثيرة.

أصبح «العيش المشترك»، في أيّامنا، أكثر ممّا كان في الماضي، عيشًا في مجتمع تعدّديّ[١٣]. وهذا ما يفترض الاستقبال والتفهّم، لا بل العقل النقّاد والتمييز أيضًا. ويعني الاستقبال بذل الجهد للاستعلام والتحليل اللذين يمكّنان من مقاربة وتراتبيّة لِقِيَم تختلف عن قِيَمنا، وتؤدّي إلى أحكام وتصرّفات ليست أحكامنا وتصرّفاتنا. أمّا التفهّم فهو القبول بأنّ المَسعى الذي نستقبله يمكن أن يكون متماسكًا. إنّ الفكر النقّاد والتمييز يساعداننا على أن نتعمّق في خياراتنا الخاصّة، وبعد أن نقارنها بخيارات الآخرين، نتبنّاها بوعي أو نصحّحها. كلّ مؤسّسة تربويّة هي مكان استقبال وتفهّم، وفي الوقت نفسه، مكان تفكير نقّاد وتمييز، وهناك العديد من الموادّ التعليميّة التي تعزّز هذه الاستعدادات. إنّ التاريخ والأدب والألسنة والموسيقى والفنّ تدلّ، كلّ واحدة في حقلها، على تعدّديّة هي موضع تقدير. أمّا المنطق والرياضيّات فإنّها تُشيد بالدقّة، كما أنّ الفلسفة ترينا كيف أنّ تعدّديّة القِيَم لا تناقض المطلق، بل تفترضه.

---

(١٣) André BARRAL-BARON, *Vivre ensemble avec nos conflits*, Edit. de l'Atelier, 1995.

د - التربية على الاهتمام بالعيش مع الله

إنّ التربية على العيش مع الله هي عمل الله. وهذه التربية موصوفة لنا مطوّلًا في نصوص العهد القديم والعهد الجديد، ولا تزال ناشطة دائمًا في نظر الذي يتأمّل فيها. فالروح القدس يقوم، على وجه خاصّ، بتلك التربية في أعمال الرسل، ويواصل عمله اليوم بحضوره الناشط في عمق أعماق شخص كلّ واحد منّا. نعود الآن إلى موضوعات تفكيرنا في القِيَم، ونكتفي بلفت الانتباه إلى أنّ الروح القدس يزيد قيمة صلتنا بالعالم وصلتنا بالله.

قال يسوع: «إنّ روح الحقّ يُرشدكم إلى الحقّ كلّه» (يو ١٦/١٣). يبتدئ بإرشادنا إلى ملء حقيقة العالم المخلوق، وبالتالي يزيد قيمة صلتنا بالعالم. في نظر المؤمن، وفي ضوء الروح القدس، فإنّ الخليقة كلّها، من دون أن تفقد ثباتها، تحمل حضور الله الناشط، لأنّ الله يتوجّه إلى الإنسان بواسطة الأشياء والكائنات التي يضعها في حياته، وأنّ الإنسان يجيب الله بكيفيّة تصرّفه نحو هذه الأشياء وهذه الكائنات. والعطيّة والكلام الآتيان من الله يزيدان قيمة الصلة بالأشياء، ولكنّهما يزيدان كثيرًا قيمة العلاقات بين البشر، بما أنّ الله، في كلّ واحد منهم، هو نداء وجواب في آن واحد. ومع ذلك، فإنّ ذلك الاستناد إلى الله يترك العلاقات البشريّة في نظامها الخاصّ. ما ورد في إنجيل متّى عن مشهد الدينونة الأخيرة (متّى ٢٥) ينيرنا تمامًا، علمًا بأنّ الذي أصادفه أوّلًا ثمّ أخدمه هو الآخر، وأنّ حضور المسيح لا يجعله ينتقل إلى الخلفيّة، بل يضفي عليه كلّ أهمّيّته[١٤].

لكنّ الروح القدس يزيد خاصّةً قيمة صلتنا بالله، فإنّه، بجعلنا على مثال صورة المسيح، يحقّق فينا تبنّينا من قبل الآب ويُشعرنا به. ورد في رسالة القدّيس بولس إلى أهل رومة: «إنّ الروح القدس يجعل منكم أبناء بالتبنّي... وهذا الروح نفسه يشهد مع أرواحنا بأنّنا أبناء الله» (روم ٨/ ١٥-١٦). بعد اليوم، تُقدَّم إلينا الحياة الإلهيّة، حياة محبّة الثالوث: «أرسل الله روح ابنه إلى قلوبنا، الروح الذي ينادي: يا أبتِ» (غل ٤/ ٦).

(١٤) René SIMON, *op.cit.*, p. 250.

«لا يستطيع أحد أن يقول «يسوع ربّ» إلّا بإلهام من الروح القدس» (١ قور ١٢/٣). فكيف تتجسّد الحياة الجديدة تلك في تصرّفنا؟ كتب القدّيس بولس إلى أهل أفسس: «بالأمس كنتم ظلامًا، أمّا اليوم فأنتم نور في الربّ. فسيروا سيرة أبناء النور. فإنّ ثمر النور يكون في كلّ صلاح وبِرّ وحقّ...» (أف ٥/٩). إنّ القِيَم ليست جديدة، فإنّ الوثنيّين كانوا مطّلعين على قائمتها. ولكن ما هو جديد أساسًا هو أنّنا، بعد أن حرّرنا المسيح، أصبحنا متأهّبين لتبنّي تلك القِيَم. كتب القدّيس بولس إلى أهل غلاطية: «قد دعيتم إلى الحرّيّة، بشرط واحد وهو أن لا تجعلوا هذه الحرّيّة فرصة للجسد... إنّ الذين هم للمسيح يسوع قد صلبوا الجسد وما فيه من أهواء وشهوات. فإذا كنّا نحيا حياة الروح، فلنسِرْ أيضًا سيرة الروح!» (غل ٥/١٣-٢٥). وما يحثّ عليه القدّيس بولس في رسالته إلى أهل أفسس هو، ولا شكّ، الاهتمام بالعيش مع الله: «لا تُحزنوا روح الله القدّوس» (أف ٤/٣٠). فإنّ هذا الاهتمام هو الذي علينا أن نبلّغه الذين نحن مسؤولون عنهم.

إنّ الخواطر الأخيرة تلك في التربية على العيش مع الله تدفعني إلى اختتام هذا العرض في القِيَم الحديثة ومكانتها في التربية، بإضافة بعض الكلمات عمّا يميّز الأخلاقيّة المسيحيّة وبالتالي التربية المسيحيّة. سؤالان يخطران ببالي: هل هناك قِيَم مسيحيّة خاصّة؟ وهل هناك نظام مسيحيّ للقِيَم؟

يصعب علينا أن نؤكّد أنّ هناك قِيَمًا مسيحيّة خاصّة. فلا كيان المسيحيّ ولا عمله يختلفان عن كيانه وعمله كإنسان مع سائر الناس: «فكلّ ما يؤمَر به باسم إله يسوع المسيح يجب أن يكون تبريره ممكنًا من وجهة نظر حقيقة الإنسان، وكلّ ما يفرضه العقل المستقيم يجب أن يكون إثبات تماسكه ممكنًا مع حقيقة الإيمان المسيحيّ»[١٥]. في ما يختصّ بالقِيَم التي تتبنّاها المسيحيّة، فإنّها بُلّغت إيّاها، وهناك أديان أخرى تشارك فيها. ومع ذلك يبقى أنّ مضمون الوحي المسيحيّ يغيّر وجه هذه القِيَم.

---

(١٥) Xavier THEVENOT, «A propos de la spécificité de la morale chrétienne»,

وكيف يكون الأمر على غير ذلك عند مَن يستقبل أبوّة الله التي منها تستمدّ كلّ أبوّة أخرى اسمها، عند مَن يريد أن يكون على مثال صورة الابن الذي لم يهتمّ بنفسه، بل أسلمها من أجلنا، عند مَن يُدرك أنّ الشخص البشريّ، لكونه مخلوقًا على صورة الله الواحد والثالوث، هو مطلب صلة. وإذا كان المسيحيّ، مع أنّ حياة الثالوث تعمره وتحرّكه، مدفوعًا إلى أن يسمع بتواضع سؤال المسيح: «أوَليس الوثنيّون يفعلون ذلك؟» (متّى ٥/٤٧)، فلكي يعيش عبارة «فما أحراكم!» (لو ١٢/٢٢-٣٢) التي لا حدّ لها إلّا في العبارة «كونوا كاملين، كما أنّ أباكم السماويّ كامل» (متّى ٥/٤٨).

- إنّ السؤال: «هل هناك نظام مسيحيّ للقِيَم؟» يستدعي جوابًا لا يقلّ عن الجواب الأوّل دقّة. ليس نظام القِيَم مجرّد تراتبيّة في القِيَم، مع أنّ هناك، كما رأينا، قِيَمًا بعيدة عن المركز وقِيَمًا أساسيّة تضفي عليها شكلًا وتُدينها. فإنّ يسوع نفسه صرّح بأن ليس هناك وصيّة أهمّ من وصيّة محبّة الله ومحبّة القريب (متّى ١٢/٣١). إنّ نظام قِيَم هو مجموعة مدروسة ومتماسكة، لا من القِيَم والقواعد وحسب، بل من الروايات المؤسِّسة أيضًا والنماذج الفرديّة والتأسيسيّة، والممارسات الطقسيّة. والحال أنّ الأخلاقيّة المسيحيّة هي على هذا المثال: إذ إنّها تعرض على المسيحيّ مقاييس حياتيّة وحسب، بل تقليدًا عَبرَ نصوصٍ، ولا سيّما عَبرَ نصوص العهد القديم والعهد الجديد، وتاريخ مقدّس، ونماذج إنشاءات تتوجّه إلى المؤمن، وكنيسة يقرأ فيها المسيحيّ الكتاب المقدّس ويتأمّل فيه، ويَلقى المسيح في أسراره، ويُكرم القدّيسين ويتّصل بهم في الصلاة، وتعيش جماعة في فرح المسيح القائم من الموت. وبناء على ذلك، لا يمكن أن تُحصر التربية المسيحيّة في تعليم قِيَم نظريّة، لأنّها، قبل كلّ شيء، ثمرة حضور في وسطٍ تغمره الحياة المسيحيّة. وإليكم يعود أن يكون هذا الوسط وسط عائلتكم ووسط مدرستكم.

(ترجمة الأب صبحي حمويّ اليسوعيّ)

=in *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René SIMON*, Le Cerf, 1992, pp. 297-316.

التعليم بدمشق في زمن المماليك

الدكتور أحمد حطيط*

أوّلًا: مدخل

تميّز التعليم في العصور الإسلاميّة بالطابع الدينيّ، وغلبت على مناهجه العلوم الدينيّة، كعلوم القرآن والفقه والحديث والتفسير، فضلًا عن اللغة العربيّة، بما هي وعاء للفكر العربيّ - الإسلاميّ. وكان طبيعيًّا، والحالة تلك، أن تشرف المرجعيّة السلطويّة في الإسلام على المؤسّسات التعليميّة، وأن يكون العالِم والمتعلّم من رجال الدين، وأن تكون الثقافة إسلاميّة خالصة.

وقد حرص سلاطين المماليك، منذ نشوء دولتهم، على إحياء الخلافة العبّاسيّة في القاهرة، بعد سقوطها في بغداد العام ٦٥٦/١٢٥٨، ودرجوا على نهج أسلافهم الأيوبيّين، فعملوا على تعزيز المظاهر الإسلاميّة، بأن أكثروا من بناء المنشآت الدينيّة، وبخاصّة الجوامع والمساجد والمدارس ودُور العلم الأخرى، كما شجّعوا على إقامتها، وخصّصوا لها الأوقاف الكبيرة، وذلك لدوافع دينيّة ودنيويّة، كي يوفّروا لسلطتهم الشرعيّة الدينيّة التي كانوا يحتاجون إليها، نظرًا إلى أصولهم المشكوك فيها، ولاغتصابهم السلطة من أسيادهم الأيوبيّين. وعليه، فقد أصبح بناء المدارس والمساجد، وغيرها من الأماكن الدينيّة والتعليميّة،

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة.

ورصد الأوقاف لها، ليس من أهمّ أعمال السلاطين وأمرائهم وحسب، بل عملٌ جليل يقوم به كلّ قادر على البذل والعطاء، طلبًا للفوز بالدين والدنيا.

ثانيًا: مؤسّسات التعليم الدمشقيّة في عصر المماليك

يعود الفضل في نشوء المدارس إلى عهد السلاجقة. وإنّ البادئ بها، فيما شاع، هو نظام المُلك، وزير السلطان ملكشاه السلجوقيّ، وإنّ الدافع الرئيسيّ إلى ذلك هو تعزيز نصرة المذهب السنّيّ على المذاهب الإسلاميّة الأخرى، وترسيخه في نفوس أتباعه في ديار الإسلام.

وإذا كان شيوع دُور العلم بدمشق يُرجعه معظم المؤرّخين إلى السلطان نور الدين زنكي، فإنّ تزايد انتشار هذه الدور بحاضرة الشام، في العصرَيْن الأيّوبيّ والمملوكيّ، استقطب أعدادًا كبيرة من العلماء وطلبة العلم من جميع أقطار العالم الإسلاميّ الشرقيّ والغربيّ. فعمرت دمشق، آنذاك، بكبريات المؤسّسات التعليميّة التي عكف على إنشائها الحكّام، وأزواجهم، وبناتهم، والعتقاء، والإماء، وكبار الأعيان.

تنوّعت دور العلم في دمشق، واشتملت على المدارس باختصاصاتها المختلفة، وعلى الجوامع والمساجد والكتاتيب والخوانق والزوايا والرُبُط والتُرَب وغيرها، وانقسم التعليم فيها إلى نوعَيْن: عامّ مجّانيّ تتولّاه الدولة، وخاصّ يتولّاه أهل البرّ من النخب الاجتماعيّة والعلماء.

١ - المدارس

يستفاد ممّا ورد في المصادر المعاصرة، التي اطّلعتُ عليها، أنّ أوّل مدرسة أقيمت في دمشق تعود إلى العام ٤٠٠/١٠٠٩، حين أسّس رشأ بن نظيف بن ما شاء الله الدمشقيّ (ت. ٤٤٤/١٠٥٢) مدرسة لتعليم القرآن، عُرفت بدار القرآن الرشائيّة[١]، ثمّ أنشأ الأمير شجاع الدولة صادر بن

---

(١) النعيميّ، عبد القادر محمّد، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق جعفر الحسنيّ، دمشق، ١٩٤٨-١٩٥١، ج ١، ص ص ١١-١٢.

عبدالله المدرسة الصادريّة، العام ٤٩١/١٠٩٨، اختصّت بتعليم المذهب الحنفيّ، كما أنشأ أمين الدولة كمشتكين، العام ٥١٤/ ١١٢٠، المدرسة الأمينيّة وكرّسها لتدريس الفقه الشافعيّ. وبإقامة نور الدين أوّل مدرسة للحديث لأهل السنّة والجماعة في دمشق، العام ٥٤٩/ ١١٥٤، المعروفة بـ«دار الحديث النوريّة الكبرى»، يكون قد أعطى إشارة الانطلاق لانتشار المدارس الكبرى في دمشق وسائر بلاد الشام.

إهتمّت مدارس دمشق بتدريس الفقه على أحد مذاهب السنّة الأربعة، وبخاصّة المذهبَين الشافعيّ والحنفيّ، أكثر المذاهب الإسلاميّة انتشارًا في بلاد الشام، آنذاك. أمّا مدارس المذهبَين الحنبليّ والمالكيّ فكانت موجودة في دمشق، وإن ظلّ حضورها متواضعًا، نشاطًا وعددًا، قياسًا على مدارس المذهبَين الأوّلين. واعتمادًا على ما ذكره النعيميّ (ت ٩٢٧/ ١٥٢١)، يمكن القول إنّ مدارس دمشق في أواخر العصر المملوكيّ بلغت مئة وثلاثين عددًا، وكانت موقوفة على المذاهب الفقهيّة الأربعة، وموزّعة كالآتي:

ثلاث وستّون مدرسة لتعليم الفقه الشافعيّ، واثنتان وخمسون مدرسة لتعليم الفقه الحنفيّ، وإحدى عشرة مدرسة لتعليم الفقه الحنبليّ، وأربع مدارس لتعليم الفقه المالكيّ. يضاف إليها ثلاث مدارس للطبّ، وسبع دور لإقراء القرآن. مع الإشارة إلى أنّ بعض هذه المدارس قد أنشئ في أيّام عماد الدين زنكي وابنه نور الدين، وفي زمن صلاح الدين وخلفائه من سلاطين بني أيّوب، واستمرّ قائمًا في عصر المماليك، بعد أن جرى ترميمه وتوسعته.

أ - من مدارس الشافعيّة بدمشق

- المدرسة الجاروخيّة: أسّسها الأمير سيف الدين التركمانيّ، العام ٥٣٨/ ١١٤٣، في حارة «السبع طوالع» شمال الجامع الأمويّ.
- مدرسة الكلّاسة، سمّيت بهذا الاسم لأنّها كانت موضع الكلس أيّام بناء الجامع الأمويّ. أمر ببناء الكلّاسة السلطان نور الدين زنكي، عام

١١٦٠/٥٥٥، وهي ملتصقة بالجامع الأمويّ من جهته الشماليّة.

- المدرسة الشاميّة البرّانيّة، وموقعها في العقيبة الكبرى: أنشأتها ستّ الشام ابنة نجم الدين أيّوب، العام ١١٨٦/٥٨٢، وكانت كبرى مدارس الشافعيّة.
- المدرسة الباذرائيّة في باب الجامع الأمويّ الشرقيّ: أقامها نجم الدين عبدالله الباذرائيّ، عام ١٢٥٦/٦٥٤، وهي لا تزال قائمة إلى اليوم، ويعرف الحيّ باسمها.
- المدرسة النجيبيّة: أمر ببنائها الأمير آقوش بن عبدالله النجيبيّ، نائب دمشق، عام ١٢٧٨/٦٧٧، في موقع لصيق بالمدرسة النوريّة الكبرى (في سوق الخيّاطين اليوم).
- المدرسة الظاهريّة الجوّانيّة: أنشأها السلطان السعيد بركة بن الظاهر بيبرس لوالده، العام ١٢٧٩/٦٧٨، وموقعها شمال الجامع الأمويّ، وهي لا تزال قائمة إلى اليوم.
- المدرسة الطقطائيّة: أنشأها الأمير طقطاي دوادار يلبغا اليحياويّ، العام ١٣٤٧/٧٤٨، داخل باب الصغير. تمّ تجديد هذه المدرسة في أيّام العثمانيّين، واستمرّت من بعدهم، وهي اليوم مُصَلّى.

ب - من مدارس الحنفيّة بدمشق

- المدرسة الخاتونيّة البرّانيّة: أنشأتها الستّ زمرّد خاتون، العام ٥٢٦/١١٣١، وموقعها غربيّ دمشق في منطقة تلّ الثعالب.
- النوريّتان الصغرى والكبرى: أسّسهما نور الدين زنكي، الأولى عام ٥٦٠/١١٦٤، داخل جامع دمشق، والثانية عام ١١٧٠/٥٦٦، في سوق الخواصين، وأضحت، العام ١٣٢٦/٧٢٥، من أهمّ مدارس الحنفيّة في المدينة.
- المدرسة اليغموريّة: موقعها غربيّ جبل قاسيون. أسّسها الأمير جمال الدين موسى بن يغمور، العام ١٢٥٧/٦٥٥، واستمرّت عامرة حتّى أواخر العصر المملوكيّ.
- المدرسة المنجكيّة: في منطقة الخلخال، غربيّ دمشق، شيّدها الأمير

سيف الدين منجك اليوسفيّ الناصريّ، العام ٧٧٢/ ١٣٧٠. إستمرّت المنجكيّة إلى أوائل العصر العثمانيّ.

ج - من المدارس المشتركة بين الشافعيّة والحنفيّة

- المدرسة الأسديّة: أسّسها الأمير أسد الدين بن شادي، العام ٥٦٠/ ١١٦٤، بالشُرف القبليّ ظاهر دمشق.
- المدرسة العذراويّة: أنشأتها عذراء بنت شاهنشاه بن أيّوب، العام ٥٨٠/ ١١٨٤، داخل باب النصرة، استمرّت إلى أواخر القرن التاسع.
- المدرسة الجهاركسيّة: أسّست، عام ٦٠٨/ ١٢١١، في الصالحيّة. وهي منسوبة إلى الأمير فخر الدين جهاركس الصلاحيّ.

د - من مدارس الحنابلة بدمشق

- المدرسة الحنبليّة: أنشأها عبد الوهّاب بن عبد الواحد الحنبليّ، العام ٥٣٠/ ١١٣٥، بين المدرستين الرواحيّة والمقدّميّة. وهي أولى مدارس الحنابلة بدمشق، ولا تزال آثارها باقية إلى اليوم في العمارة الجوّانيّة، على مقربة من حمّام السلسلة.
- المدرسة الصاحبيّة: أقامتها الصاحبة ربيعة بنت أيّوب بن شادي أخت السلطان صلاح الدين، العام ٦٢٨/ ١٢٣٠، في الصالحيّة، وكان بها أيضًا مدرسة للحديث.
- المدرسة الصدريّة: عمّرها صدر الدين أسعد بن عثمان بن منجا، العام ٦٥٧/ ١٢٥٨، في زقاق درب الريحان على مقربة من الجامع الأمويّ.

هـ - من مدارس المالكيّة بدمشق

- الزاوية المالكيّة: أمر بإنشائها صلاح الدين، العام ٥٨٠/ ١١٨٤، في الجهة الغربيّة من الجامع الأمويّ قرب المقصورة الحنفيّة. إستمرّت هذه الزاوية حتّى أواخر عصر المماليك.
- المدرسة الشرابيشيّة: شيّدها نور الدولة عليّ بن محاسن الشرابيشيّ، العام ٦٧٠/ ١٢٧١، في درب الشعارين داخل باب الجابية (منطقة الحريقة حاليًا)، وهي اليوم مندثرة.

- المدرسة الصمصامية: هي كبرى مدارس المالكيّة بدمشق، أقامها شمس الدين غبريال الأسمريّ، ويرد، أيضًا، «الأسلميّ»، العام ٧١٧/ ١٣١٧، في محلّة الذهب. خربت الصمصامية في أوائل العصر العثمانيّ.

و - من دور الحديث في دمشق

تُسمّى وظيفتها مشيخة الحديث، ومنها:

- دارا الحديث الأشرفيّة الجوّانيّة، جوار باب القلعة الشرقيّ، والأشرفيّة البرّانيّة، بسفح جبل قاسيون على ضفّة نهر يزيد. بنى الدارين الأشرف موسى بن العادل الأيّوبيّ.
- الدوداريّة، نسبة إلى مؤسّسها الأمير علم الدين سنجر الدودار (ت. ٦٦٩/ ١٢٧٠). وهي دار حديث ومدرسة ورباط، داخل باب الفرج، ويعرف اليوم بـ«باب المناخليّة».
- دار الحديث السكّريّة، بالقصّاعين، وهي اليوم مندثرة.
- دار الحديث النوريّة، أولى دار للحديث أُنشئت بدمشق، وهي اليوم مسجد جامع بها قبر منشئها نور الدين زنكي.

ويضاف إلى المؤسّسات التعليميّة السالفة دور لتعليم القرآن كانت، كما دور الحديث، وافرة الانتشار بدمشق، ومنها: الخيضريّة، والدلاميّة، والرشائيّة، والصابونيّة.

٢ - مدارس الطبّ

وهي قليلة العدد على الرغم من صلة الطبّ باهتمام الناس. كان تعليم الطبّ في عصر المماليك يجري في مدارس خاصّة وفي البيمارستانات. اختصّت المدارس بالجوانب النظريّة من العلوم الطبيّة، في حين اختصّت البيمارستانات، عمومًا، بالجانب العمليّ، حيث يعمد الطلبة إلى ممارسة ما تعلّموه في المدارس.

عرفت دمشق في عصر المماليك ثلاث مدارس للطبّ مهمّة، هي:

- المدرسة الداخوريّة في سوق الصاغة العتيق، جنوب الجامع الأمويّ. أنشأها عبد الرحيم بن عليّ الداخور، العام ٦٢١/ ١٢٢٥.

- المدرسة اللبوديّة خارج دمشق، أنشأها يحيى بن محمّد اللبوديّ، العام ٦٦٤/١٢٦٧، وكان يُدرَّس فيها الطبّ إلى جانب الهندسة.

- المدرسة الدنيسريّة غرب باب البيمارستان النوريّ.

من بيمارستانات دمشق:

البيمارستان النوريّ، والبيمارستان القيمريّ، وبيمارستان باب البريد.

تولّى التدريس في مدارس دمشق مشاهير علماء العصر المملوكيّ في العلوم الدينيّة والدنيويّة ومعارف شتّى، المعروفة آنذاك، ممَّن عُرفوا بالعلم الواسع والخلق الرضيّ. ومن هؤلاء:

شرف الدين عليّ بن يوسف الرحبي (ت. ٦٦٧/ ١٢٦٨)، ومحيي الدين يحيى النواوي (ت. ٦٧٧/ ١٢٧٨)، وشمس الدين أحمد بن خلّكان (ت. ٦٨١/ ١٢٨٢)، وعزّ الدين إبراهيم بن محمّد السويديّ (ت. ٦٩٠/ ١٢٩١)، وتاج الدين محمّد بن عصرون (ت. ٦٩٦/ ١٢٩٦)، وجمال الدين محمّد بن سليمان الزواوي (ت. ٧١٧/ ١٣١٧)، ونجم الدين أحمد بن صصرى (ت. ٧٢٣/ ١٣٢٣)، ومحيي الدين محمّد بن الزكيّ (ت. ٧٣٥/ ١٣٣٤)، وشهاب الدين أحمد بن عليّ البالسي (ت. ٨٢٥/ ١٤٢٢)، وشمس الدين محمّد الأذرعيّ (ت. ٨٣٣/ ١٤٢٩)، وبدر الدين محمّد بن قاضي شهبة (ت. ٨٧٤/ ١٤٦٩).

كانت المدرسة تفتتح، عادة، باحتفال يتصدّره السلطان، أو نائبه، في جمع من الأمراء والفقهاء والقضاة والأعيان. يُستهلّ الاحتفال بأن يلقي أحد شيوخ المدرسة درسًا في الفقه أو الحديث، ثمّ يُمدّ سماط يتخلّله إلقاء خطب وقصائد شعريّة من وحي المناسبة. وبعد ذلك يخلع السلطان، أو مَن ينوب عنه، على المهندسين والبنّائين وعلى

شيخ المدرسة[٢].

ولم يكن للمدرسة المملوكيّة في دمشق، كما في سائر بلاد الشام والديار المصريّة، بناء مستقلّ قائم بذاته عمومًا، بل كانت المدرسة في معظم الأحيان ملحقة بالوقفيّة التي بناها الحكّام وكبار الأعيان ليدفنوا فيها بعد وفاتهم. ومن ذلك: مدرستا السلطان الظاهر بيبرس البندقداري بدمشق (ت. ٦٧٦/١٢٧٧)، واحدة للشافعيّة وأخرى للحنفيّة، بناهما ولده السلطان السعيد بركة[٣]، ومدرسة السلطان المنصور قلاوون بالقاهرة (ت. ٦٨٩/١٢٩٠)[٤].

روعي في تصميم بناء المدرسة، إجمالًا، تحديد موقع إيوانها (وهو بمثابة قاعة المحاضرات اليوم)، وعدد المذاهب التي تدرّس فيها، ومساكن للطلبة والمدرّسين، ومواقع خزانات الكتب والمصاحف وغيرها، علاوة على المطبخ، وغرفة الطعام، وخزانة الأدوية الضروريّة.

٣ - المؤسّسات التعليميّة الأخرى

كانت تختصّ بنشر العلوم الدينيّة بين المسلمين صغارًا وكبارًا، وذلك بإشراف الدولة من خلال المحتسب وقاضي القضاة وشيخ الشيوخ، ولها أوقاف تغطّي نفقاتها، ومن هذه المؤسّسات:

أ - الكتّاب: هو من أكثر المؤسّسات التعليميّة انتشارًا، وقلّما خلا حيّ أو زقاق من أزقّة دمشق من وجود كتّاب أو أكثر.

يتولّى الكتّاب المرحلة الأولى من مراحل التعليم. ويُعنى أساسًا

(٢) ابن حجر العسقلانيّ، أحمد بن عليّ، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق سامي الدهّان، دمشق، ١٩٣٩، ج ١، ص ٧٧٢.

(٣) حول هذه المدرسة، انظر: ابن شدّاد، عزّ الدين محمّد، تاريخ الملك الظاهر، تحقيق أحمد حطيط، فيسبادن، ١٩٨٣، ص ص ٢٢٧-٢٣٠.

(٤) لمزيد من المعلومات عن المدرسة المنصوريّة، انظر، المقريزيّ، تقيّ الدين أحمد بن عليّ، كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمّد مصطفى زيادة، القاهرة، ١٩٧٠، ج ١/ق ٣، ص ص ٩٩٧-١٠٠١ (ملحق رقم ٩).

بالتعليم الدينيّ، حيث يجري فيه تعليم الصبيان القرآن وجانبًا من الأحاديث النبويّة، فضلًا عن القراءة والكتابة، وبعض من الشعر والنحو والقواعد الأساسيّة لعلم الحساب، لينصرف معظم الصبية، بعد ذلك، إلى اكتساب صنعة ما أو حرفة معيّنة. ويطلق على مدرّس الكتّاب اسم «المؤدّب».

عرفت دمشق في عصر المماليك نوعَيْن من الكتاتيب: الكتاتيب الأهليّة أو الخاصّة، حيث يتمّ تعليم الصبيان لقاء معلوم، والكتاتيب العامّة حيث التعليم بلا أجر، ومرتبط بالأوقاف، ومكان الكتاتيب العامّة المسجد عمومًا.

يتولّى إنشاء الكتاتيب العامّة، والقيام عليها وتولّي تكلفتها، أصحاب الجاه في الدولة، ابتغاء مرضاة الله والأجر والثواب، ومنها: كتّاب الأيتام الذي أوقفته زوجة تنكز نائب دمشق ضمن تربتها[٥]، وكتّاب الأيتام في باب قلعة دمشق الذي وقفه الطواشي ظهير الدين مختار البكنسي الخزندار[٦].

ب - **الجوامع**: منذ بداية الإسلام، أدرك المسلمون أهمّيّة الدور التوجيهيّ والتعليميّ للجامع بالإضافة إلى دوره العباديّ والسياسيّ تيمّنًا بدور المسجد الذي أقامه الرسول في المدينة. وفي العصر المملوكيّ، حظيت دور العبادة بعامّة والجوامع والمساجد بخاصّة برعاية السلاطين والأمراء واهتمامهم، فأنفقوا الأموال الطائلة على بنائها وتجديدها وزيادتها، فكان لها كبير الأثر في نشر المعارف والعلوم، وخصوصًا الجامع الأمويّ والمساجد الأخرى التي أقامها نوّاب السلطنة بدمشق، مثل جامع الأفرم في الصالحيّة، وجامع تنكز بجوار قلعة دمشق، وجامع ابن منجك في الميدان، وجامع كفر بطنا في الغوطة. وقد

---

(٥) إبن كثير، عماد الدين إسماعيل، البداية والنهاية في التاريخ، بيروت، ١٩٦٦، ج ١٤، ص ٢٧٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٧٨-٧٩.

تحدّث ابن فضل الله العمريّ (ت. ٧٤٩/١٣٤٨) عمّا شاهده في الجامع العمريّ، فأشار إلى أنّه كان معمورًا بالناس: «ففيه المصلّون، والأئمّة، والمؤذّنون، والقرّاء، والمفتون، ومشايخ العلم وطلبته، ومدارس الحديث والفقه والتفسير وقرّاء الأسباع، ويُصرف ريع أوقاف الجامع على كلّ مَن يدخله بقصد العلم والاستفادة، سواء كان عالمًا أم متعلّمًا أو مستمعًا»[٧].

ج - **الخوانق والرُبُط والزوايا**: تعتبر الخوانق والرُبُط والزوايا بيوتًا خاصّة بالمريدين المتصوّفة الفقراء، من رجال ونساء، يدخلون فيها إلى أنفسهم ويتفرّغون للعبادة. وقد تكاثرت هذه المؤسّسات التعليميّة متناسبة مع تنامي حركة التصوّف في العصرين الأيّوبيّ والمملوكيّ، بتشجيع من الحكّام[٨]. رتّبت في هذه المؤسّسات دروسٌ للفقه على المذاهب الأربعة، بالإضافة إلى دروس في الحديث وإقراء القرآن ودروس الصوفيّة، وتولّى تدريسها جميعًا شيوخ ومدرّسون وقرّاء.

+ **الخانقاه**: كلمة فارسيّة تعني بيت الدراويش والصوفيّة والفقراء. من أبرزها في دمشق زمن المماليك: الخانقاه السميساطيّة شمال شرق الجامع الأمويّ.

+ **الرباط**: أنشأه المسلمون لدواعي المرابطة في الثغور لمجاهدة الأعداء، ثمّ تحوّل مع الوقت إلى دار للعبادة وتدريس العلوم الدينيّة. من أشهر رُبُط دمشق أيّام المماليك: الرباط الناصريّ، والرباط الدواداريّ.

+ **الزاوية**: هي كالخانقاه والرباط من حيث الدور والوظيفة، ولكنّها أصغر

---

(٧) إبن فضل الله العمريّ، شهاب الدين أحمد، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، ١٩٢٤، ج ١، ص ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٨) عن مكانة الصوفيّة في المجتمع الشاميّ في عصر المماليك، راجع ما ذكره عنهم كلّ من ابن بطّوطة، الرحلة، تحقيق عليّ المنتصر الكتاني، بيروت، ١٩٧٩، ج ١، ص ٥٤؛ وابن أيبك الصفديّ، الوافي بالوفيات، تحقيق عدنان البخيت ومصطفى الحيّاري، فيسبادن، ١٩٩٣، م ٢٤، ص ١٢١.

منهما في الغالب. كان معظم الزوايا منتشرًا في سفح جبل قاسيون، وفي رحاب الجوامع والمساجد الدمشقيّة. من أهمّها: الزاوية الداوديّة، أكبر الزوايا الدمشقيّة وأكثرها شهرة، والزاوية الغسوليّة، والزاوية القواميّة البالسيّة، والزاوية الموصليّة.

د - التربة: كان يدرّس في بعضها علوم الدين والقرآن ولها أوقاف، وأهمّها: التربة الأشرفيّة شمال الكلّاسة، وتربة أمّ الصالح، والتربة العزيّة البدرانيّة الحمزيّة بالصالحيّة، والتربة الكامليّة الصلاحيّة البرّانيّة، والتربة البهنسيّة بسفح قاسيون.

إستتبعت النهضة العلميّة التي عرفتها دمشق في زمن المماليك، انتعاشًا لحركة تصنيف الكتب وجمعها ونسخها وتجليدها، ساعد على ذلك توافر مصانع للورق وأسواق لبيعه (سوق الورّاقين وسوق الكتبيّين في باب البريد وفي جوار الجامع الأمويّ)، ممّا أدّى إلى انتشار خزائن للكتب عامّة (مكتبات وقفيّة)، وخزائن للكتب خاصّة، وذلك لحفظها ولتسهيل مهمّة اتّصال طلبة العلم بها. كانت هذه الخزائن ملحقة، عمومًا، بدور العلم في دمشق وفي محيطها، فقلّما قام جامع أو مسجد أو مدرسة من دون مكتبة.

ولمكتبة المدرسة خازن يتدبّر أمرها، ويحافظ على محتوياتها، ويرمّم من الكتب ما يتطلّب ترميمًا، ولا يُعيرها إلّا لمَن ليس قادرًا على اقتنائها. وعليه، في مطلق الأحوال، أن يتقيّد في ذلك، وفي شؤون أخرى، بما اشترطه الواقف(٩).

من المكتبات العامّة بدمشق في عصر المماليك: مكتبة الجامع العمريّ، ومكتبة دار الحديث الأشرفيّة الجوّانيّة، ومكتبة دار الحديث الضيائيّة، ومكتبة جامع تنكز، ومكتبة البيمارستان النوريّ، ومكتبة المدرسة الداخوريّة.

---

(٩) السبكي، تاج الدين عليّ، معيد النعم ومبيد النقم، تحقيق محمّد عليّ النجّار، القاهرة، ١٩٤٨، ص ص ١٠٦-١١٢.

أمّا المكتبات الخاصّة فتوزّعت في مكتبات العلماء (مكتبة أبي شامة، ومكتبة محيي الدين النواوي، ومكتبة الشيخ البرزالي، ...)، ومكتبات الأطبّاء (مكتبة ابن أبي أصيبعة، ومكتبة تلميذه أبي الفرج بن القفّ، ومكتبة عزّ الدين محمّد بن السويديّ، ...).

ثالثًا: مستويات التعليم

في ضوء ما تقدّم، نستطيع أن نميّز بين مستويات مختلفة من التعليم بدمشق في زمن المماليك: تعليم في الكتاتيب، وتعليم في المدارس، وتعليم في دور العلم الأخرى (جوامع وخوانق وربط وزوايا وغيرها). ومع ذلك، لم يكن التعليم منقسمًا إلى المراحل التي نعرفها اليوم، أي إلى تعليم ابتدائيّ وتعليم ثانويّ وتعليم جامعيّ. ويمكننا، تجاوزًا، اعتبار التعليم في الكتّاب مماثلًا للتعليم الابتدائيّ، أمّا التعليم في المدارس وفي المؤسّسات التعليميّة الأخرى فيوازي التعليم في المرحلتين الثانويّة والجامعيّة.

نشير في هذا السياق إلى أنّ التعليم في الكتّاب كان، ومنذ أمد بعيد، منتشرًا في المناطق الإسلاميّة كافّة. أمّا التعليم المتقدّم (الثانويّ والعالي بحسب تعبيرنا اليوم) فكانت تعقد له حلقات ذات مستويَين اثنَين في إطار المدارس: حلقات يمنح الطالب بموجبها تعليمًا عامًّا يوازي مستوى التعليم الثانويّ، حيث يُقرأ على الطلبة فيها بعض كتب الفقه، والحديث، والتفسير، واللغة، والنحو، في حين يُقدَّم إلى الطالب في الحلقات الأخرى تعليم أكثر تخصّصًا وتعمّقًا مماثلٌ لمستوى التعليم الجامعيّ، حيث يطّلع الطلبة على أمّهات الكتب في مختلف حقول علوم العصر، وبخاصّة في العلوم الدينيّة، لينكبّ هؤلاء بعدها على البحث الجادّ، ويطلب إليهم أن يصنّفوا في مجال اختصاصاتهم كي يصبحوا بدورهم مدرّسين.

يرتبط مستوى المدرسة بشكل مباشر بمستوى مدرّسيها ويمدى

أهليّتهم وكفاياتهم العلميّة. فإذا شغل وظيفة التدريس معيدون، أو مدرّسون جدد لا خبرة لهم، يكون مستوى المدرسة أقرب إلى مستوى المدرسة الابتدائيّة أو الثانويّة. أمّا إذا أسند التعليم في المدرسة إلى شيوخ من المشهود لهم يرتقي مستوى المدرسة إلى مستوى التعليم العالي[١٠].

ومن ذلك: إنّ كبريات مدارس دمشق، كالمدرسة الأسديّة، ودار الحديث الأشرفيّة الجوّانيّة، والمدرسة العادليّة، والمدرسة النوريّة، والمدرسة الظاهريّة، كانت ذائعة الصيت وذات مستوى عال، لأنّ مدرّسيها عُرِفوا بمكانتهم العلميّة المرموقة، ومنهم: شمس الدين أحمد بن خلّكان، وصلاح الدين خليل بن كيكلدي، ونجم الدين أحمد بن صصرى، ورشيد الدين عمر بن إسماعيل الفارقيّ، وعماد الدين عليّ بن أحمد الطرسوسيّ.

رابعًا: الانتساب إلى المدرسة

بعد أن يتمّ الصبيّ في الكتّاب سنّ الثانية عشرة أو الخامسة عشرة، يبدأ بتلقّي العلوم في مرحلة ثانية، وينجزها بعد دراسة تتراوح ما بين خمس وعشر سنوات، وذلك حسب قدراته الذهنيّة والثقافيّة، بمكنه متابعة الدراسة حتّى الخامسة والعشرين من عمره كحدّ أقصى[١١]. وليس من شروط خاصّة يفرضها النظام التعليميّ للمدرسة باستثناء شروط الواقف. فلهذا الأخير وحده حقّ تحديد عدد الطلبة المنتسبين إلى مدرسته، ومذاهبهم، وموادّ التدريس، ومناهج الدراسة، وتسمية شيخ المدرسة ومدرّسيها. يذكر الحافظ شمس الدين الذهبيّ (ت. ٧٤٨/١٣٤٨) أنّ واقف المدرسة الرواحيّة بدمشق زكيّ الدين بن رواحة (ت. ٦٢٣/١٢٢٦) قد أفردها لتدريس الفقه الشافعيّ، ووضع شروطًا قاسية لتعيين المدرّسين في مدرسته، وفرض بـ«ألّا يدخل مدرسته يهوديّ أو نصرانيّ أو حنبليّ»[١٢].

---

(١٠) أحمد شلبي، تاريخ التربية الإسلاميّة، القاهرة، ١٩٦٠، ص ٣٢٧.

(١١) خليل طوطح، التربية عند العرب، ص ٧٨.

(١٢) الذهبيّ، شمس الدين محمّد، العبر في أخبار مَنْ غَبَر، تحقيق صلاح الدين المنجد، الكويت، ١٩٨٥، ج ٣، م ٣، ص ٨٩.

خامسًا: المناهج التعليميّة

إختلفت المناهج التعليميّة في مدارس دمشق باختلاف دور العلم ومستويات التعليم فيها. فما يدرّس في الكتّاب مثلًا، يختلف تمامًا عمّا يدرّس في المدارس أو في الجوامع والمساجد. وكانت للمذاهب السنّيّة الأربعة مدارس أُنشئت خصوصًا لها، كما أسلفنا، فيعلّم فقه كلّ منها في مدارس معيّنة لها مناهجها وموضوعاتها الخاصّة بها[١٣]، وإن لم يمنع، أحيانًا، أن يُجمع تدريس فقهي مذهبَين في مدرسة واحدة، إذا نصّت على ذلك وصيّة الواقف، كما جرى الحالّ للشافعيّة والحنفيّة، المذهبَين الرئيسيَّين في دمشق وفي سائر بلاد الشام أيّام المماليك. مثالنا على ذلك المدرسة الأسديّة، والمدرسة الظاهريّة، والمدرسة الدماغيّة[١٤]، وربّما اشترك في تدريس موضوع واحد عدّة مدرّسين، فيكون لكلّ مدرّس ثلث أو نصف درس، أو يجمع المدرّس الواحد عدّة دروس في مدارس مختلفة. وكذلك، فإنّ مدارس دمشقيّة كانت تدرّس الحديث والقرآن إلى جانب علوم اللغة والحساب، ومنها المدرسة التنكزيّة، والمدرسة المعبديّة[١٥].

لم تكن مناهج التدريس محدّدة بدقّة كي يتقيّد بها العالِم والمتعلّم. فثمّة عدد من كتب الفقه والحديث والنحو يختارها المدرّس، ويعلّمها لطلبته، بالإضافة إلى بعض القراءات التي يراها ضروريّة. ويحرص الطلبة النابهون على حفظ جملة من الكتب الأساسيّة الرائجة في أيّامهم، منها: كتاب التنبيه والمنهج الأصليّ للنواوي، والشاطبيّتان في القراءات لأبي محمّد الشاطبيّ (ت. ٥٩٠/١١٩٤)، والكافية لابن رجب، وألفيّة ابن مالك (ت. ٦٧٢/١٢٧٤)، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، فضلًا عن مشاهير كتب الرجال، ككتاب وفيات الأعيان لابن خلّكان، وكتاب فوات

---

(١٣) السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى، تحقيق عبد الفتّاح محمّد الحلو ومحمود الطناحي، القاهرة، ١٩٦٤، ج ٩، ص ٩٨.

(١٤) النعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج ١، ص ص ٣٤٨ و٣٧٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ص ١٢٣ و١٢٨.

الوفيات لابن شاكر الكتبيّ، وكتاب الوافي بالوفيات لابن أيبك الصفديّ.

يمكن للشيخ أن يمنح بعض المتقدّمين من الطلبة، ممَّن يلازمونه «ملازمة نافعة»، ويدرسون عليه كتابًا معيّنًا، إجازة (شهادة) يشهد فيها أنّ الطالب المعنيّ قد استوعب جيّدًا هذا أو ذاك من الكتب التي درسها بإشرافه.

كانت المناهج التعليميّة في دمشق، كما في سائر أنحاء الدولة المملوكيّة، منقسمة، بصورة عامّة، إلى نوعَيْن من المناهج: مناهج العلوم الدينيّة، ومناهج العلوم الدنيويّة أو المناهج العلميّة.

١ - مناهج العلوم الدينيّة

تتضمّن هذه المناهج الفقه، وعلوم القرآن، وعلم التفسير، ودراسة الحديث وروايته، وعلوم العربيّة، كعلم النحو واللغة والأدب نثرًا وشعرًا، والتاريخ لصلته المباشرة بالعلوم الدينيّة، وبسير الأنبياء والرسل، ولغناه بالحكمة والتجارب النافعة والأمثلة المشجّعة على الفضائل، كالشجاعة، والتضحية، والمروءة، والصبر على الشدائد... وقد أشار إلى ذلك صلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ، مبيّنًا فوائد علم التاريخ، فقال: «وربّما أفاد التاريخ حزمًا وعزمًا وموعظة وعلمًا، وهمّة تذهب همًّا، وحيلًا تثار للأعادي من مكامن المكايد....، وصبرًا يبعثه التأسّي بمَن مضى، واحتسابًا يوجب الرضا بما مرّ وحلا من القضا، ... فكم تشبّث مَن وقف على التواريخ بأذيال مَعالٍ تنوّعت أجناسها، وتشبّه بمَن أخلده خموله إلى الأرض وأصعده سعده إلى السهى، لأنّه أخذ التجارب مجّانًا ممَّن أنفق فيها عمره، وتجلّت له العبر في مرآة عقله...، لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب»[16].

٢ - مناهج العلوم الدنيويّة

كانت الموادّ العلميّة تدرّس في الأصل إلى جانب العلوم الدينيّة،

---

(١٦) إبن أيبك الصفديّ، الوافي، تحقيق هلموت ريتر، فيسبادن، ١٩٨١، ج ١، ص ٥.

والطالب حرّ في دراستها شريطة ألّا تُعيق عمليّة اكتسابه علوم الدين. وبكلمة ثانية، يتوجّب على الطالب أن ينكبّ، أساسًا، على دراسة الدين، ومن ثمّ يلجأ، إذا ما رغب، إلى اكتساب العلوم الأخرى، وهو أمر يشجّع عليه الإسلام، قرآنًا وسنّة. فالكمال الإنسانيّ، بحسب ابن خلدون(١٧)، يقوم على التوفيق بين الدين والعلم.

إحتوت المناهج العلميّة على مختلف أنواع العلوم الطبيعيّة، والطبّ، والجراحة، وعلم الصيدلة، وعلم النبات، وعلم الحيوان، والرياضيّات (الحساب والجبّر والهندسة)، وعلم الفلك، وغيرها من العلوم العقليّة(١٨).

كان فنّ العمارة وهندسة المباني والطرق الأكثر رعاية بين العلوم الدنيويّة في عصر المماليك، للحاجة إليها في تشييد المباني. ويشهد على ذلك كثافة العمائر الدينيّة والدنيويّة التي حرص سلاطين المماليك ونوّابهم على تشييدها في دمشق، وفي غيرها من الحواضر الخاضعة لدولتهم.

أمّا الفلسفة فقد أهمل تعليمها في المدارس والجوامع، في عصر المماليك، كما كان الأمر عليه في العصر الأيوبيّ، ولم يُخصّص لها حيّز في المناهج التعليميّة، باعتبارها علمًا هدّامًا من الواجب على المسلم محاربة القائلين به إلى حدّ رميهم بالزندقة وإهدار دمائهم. فالفلسفة، بحسب الذهنيّة السائدة، آنذاك، تشوّش الفكر، وتذكي الاختلاف، وتثير الفتن وتعزّز الفرقة بين المسلمين، وتشجّع على التجديف في العقيدة والإيمان، ما يؤثّر سلبًا على الوحدة الإسلاميّة دينيًّا وسياسيًّا.

فبالإضافة إلى إعداد الطلبة في العلوم الإنسانيّة، حرصت المناهج العلميّة على تدريس الطلبة كثيرًا من الموادّ العلميّة. فطلبة الطبّ، مثلًا، كانوا معنيّين، في الوقت نفسه، بتعلّم موادّ العلوم الطبيعيّة، والعلوم

---

(١٧) إبن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، طبعة بيروت، ١٩٨٢، ص ص ٤٢٨-٤٢٩.
(١٨) المصدر نفسه، طبعة القاهرة، ١٢٨٤هـ، ص ص ٣٩٩-٤٠٧.

الدينيّة، والنحو، والأدب، وغيرها من العلوم، كي يكتسبوا، بذلك، ثقافة موسوعيّة. لذا، نجد أنّ علماء العصر كانوا منخرطين في مختلف العلوم والفنون الشائعة، آنذاك، وبرعوا في العديد منها، وصنّفوا كتبًا فيها. من هؤلاء، نذكر: العالم عزّ الدين إبراهيم بن محمّد بن طرخان السويديّ (ت. ٦٩٠/١٢٩١) الذي ذاع صيته في الطبّ والعلوم العقليّة، وأتقن علوم العربيّة، ونظم الشعر[١٩]، والشيخ ناصر الدين محمّد بن حمد بن العطّار الدمشقيّ (ت. ٧٧٤/١٣٧٤) الذي اشتهر بالفقه والحساب، كما كان له باع طويل في علم المساحة[٢٠].

سادسًا: مواقيت التدريس

لم يكن ثمّة تحديد لأوقات الدراسة، فقد كان التدريس يبدأ في الصباح وينتهي عند المساء. يُفتتح الدرس بالبسملة «بسم الله الرحمٰن الرحيم»، ويختتم بتلاوة سورة الفاتحة، بعد ذكر عبارة «والله أعلم»، أو أيّ كلام يُشعر بختم الدرس، كعبارة: «وهذا آخره»، أو عبارة: «وما بعده يأتي إن شاء الله تعالى»، ونحو ذلك[٢١].

كان المدرّس حرًّا في اختيار مواعيد دروسه اليوميّة أو الأسبوعيّة. ومع ذلك، جرى العرف أن يكون التدريس بعد الصلاة، على أن يحقّ للمتعلّم أن يختار الحصّة التي تتناسب وظروفه. بيد أنّ قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة تحدّث عن ضوابط صارمة لمواقيت الدراسة، منبّهًا المدرّس أنّ عليه في تحديد مواعيد دروسه «مراعاة مصلحة الجماعة في تقديم وقت الحضور وتأخيره، إذا لم يكن عليه فيه ضرورة ولا مزيد

---

(١٩) إبن شاكر الكتبيّ، محمّد، فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، ١٩٧٣، م ١، ص ص ٤٨-٤٩.

(٢٠) إبن العماد الحنبليّ، أبو الفلاح عبد الحيّ، شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب، بيروت، ١٩٧٩، ج ٦، ص ص ٢٣٥-٢٣٦.

(٢١) إبن جماعة، بدر الدين إبراهيم، تذكرة السامع والمتكلّم في أدب العالم والمتعلّم، تحقيق محمّد هاشم البدويّ، عمّان، ١٩٩٨، ص ٨١.

كلفة»[٢٢]. فإذا ما ذكر درسه قبل طلوع الشمس أو أخّره إلى ما بعد الظهر، فإنّه لا يستحقّ معلوم التدريس، ما لم يقض بذلك شرط الواقف[٢٣].

وهناك يومان للعطلة في الأسبوع، محدّدان بيوم الجمعة ويوم الثلاثاء، وإن كان لبعض المدارس نظام مخالف، ومنها الظاهريّة الجوانيّة والأمينيّة، حيث يذكر كتاب وقف كلّ منهما، صراحة، أنّ المدرسة تشرّع أبوابها للقيام بواجب التعليم كلّ أيّام الأسبوع، في حين يشترط كتاب وقف المدرسة العمريّة أن تتوقّف المدرسة عن العمل يوم الجمعة فقط[٢٤].

أمّا العطلة السنويّة، فجرت العادة أن تكون خلال شهرَي شعبان ورمضان، وعشرة أيّام في كلّ من شهرَي شوّال وذي الحجّة، بالإضافة إلى أيّام الأعياد، ويومَي التاسع والعاشر من شهر المحرّم[٢٥].

سابعًا: طرائق التدريس

لم يلتزم المدرّسون طريقة واحدة في التدريس، لكنّهم جميعًا ارتأوا أن يكون التعليم متدرّجًا يراعي القدرات الفكريّة والذهنيّة للمتعلّم، «فإنّ قبول العلم والاستعداد له ينشأ تدريجيًّا»، بحسب تعبير ابن خلدون[٢٦]. ولأنّ مرحلة الطفولة تتّصف بالهدوء والاستقرار والطاعة، اعتمد التعليم في المراحل المبكرة (مرحلة التعليم في الكتّاب خصوصًا) طريقة عمادها الحفظ والاستظهار والتكرار.

---

(٢٢) المصدر السابق، ص ٨١.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٤) الذهبيّ، المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٧٣.

(٢٥) عبد الغنيّ عبد المعطي، التعليم في مصر زمن الأيّوبيّين والمماليك، القاهرة، ١٩٧٧، ص ص ٢٤٦-٢٤٧.

(٢٦) ابن خلدون، المصدر السابق، طبعة القاهرة، ص ٤٦٩.

أمّا في المراحل المتقدّمة من التعليم، فاعتُمِدت طرائق مختلفة لإيصال المعارف إلى المتعلّم، أهمّها ما يلي:

١ - طريقة الإملاء

تُعرف أيضًا بـ«مجلس الإملاء». وهي الطريقة الفضلى لتدريس الفقه والحديث. كان المدرّس يملي على الطلبة من ذاكرته حصيلة أبحاثه، وخلاصة ما اطّلع عليه[٢٧]، مستخدمًا، حينًا، مرجعًا نادرًا ومرتفع الثمن، ليس بمقدور المتعلّم اقتناؤه، ومعتمدًا، حينًا آخر، على ملاحظات مدوّنة يستعين بها في التدريس.

يبدأ المدرّس، وفق هذه الطريقة، بإملاء مقطع ما، يعمد إلى شرحه، وتفسير العبارات الواردة فيه، موضحًا معاني المرادفات العويصة، ثمّ يطلب إلى المتعلّمين أن يدوّنوا الملاحظات المناسبة في هوامش النصّ الأصليّ الذي كتبوه.

بعد انتهاء المدرّس من الإملاء والشرح، يأتي دور المعيد. إذ قلّما خلت مدرسة في العصرَين الأيّوبيّ والمملوكيّ من وجود منصب له. وعليه إعادة ما أملاه المدرّس وشرحه، وذلك لتصحيح بعض الأخطاء في النقل، أو لاستدراك ما يكون قد فات الطلبة فهمه من الدرس[٢٨].

وكانت العادة أن يُسمّى معيد أو أكثر لكلّ مدرّس، يتبعون شيخهم في المذهب وفي مادّة اختصاصه، ويواظبون على حضور دروسه. ونظرًا لأهمّيّة دور المعيد في عمليّة التعليم، رأى ابن جماعة[٢٩] أن يُختار المعيد من بين أكثر العلماء فضيلة ونزاهة، وأن يكون «صبورًا على أخلاق الطلبة، حريصًا على فائدتهم وانتفاعهم به، قائمًا على وظيفة أشغالهم».

من «مجالس الإملاء» المشهورة في دمشق أيّام المماليك، نذكر:

---

(٢٧) إبن بطّوطة، المصدر السابق، ج ١، ص ١٤١.
(٢٨) إبن جماعة، المصدر السابق، ص ٢٧٠.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

مجالس جمال الدين بن الحاجب (ت. ٦٤٦/١٢٤٨) النحويّة في الزاوية المالكيّة بالجامع الأمويّ، ومجالس الشيخ المحدّث جمال الدين المزّي (ت. ٧٤٢/١٣٤١) في دار الحديث الأشرفيّة الجوانيّة. وقد أطلق على حصيلة ما كتبه الطلبة إملاءً اسم «المجاميع» أو «الأمالي»، ومنها تكوّنت مخطوطات نُشِر كثير منها لاحقًا، وأضحت كتبًا مشهورة، وقد وصلنا بعض منها في حالته المخطوطة. وقد حملت «الأمالي» عناوين تتناسب ومحتوياتها، ومنها: **أمالي القالي في اللغة** (ت. ٣٥٦/٩٦٧)، **وأمالي المرتضى في الأدب والتفسير** (ت. ٤٣٦/١٠٤٤)، **وأمالي ابن الحاجب في التفسير والنحو** (ت. ٦٤٦/١٢٤٨)، **وأمالي ابن حجر العسقلانيّ في الحديث** (ت. ٨٥٢/١٤٤٨).

٢ - طريقة الإلقاء أو المحاضرة

إعتمادًا على هذه الطريقة، يضع الشيخ كتابًا معيّنًا بين أيدي الطلبة، ويطلب إليهم أن يأتوا حجرة التدريس، بعد أن يكون قد قرأوا على أنفسهم الدرس الجديد.

يبدأ الشيخ محاضرته بتقديم فكرة عامّة عن موضوع الدرس، ومن ثمّ يعرض بإيجاز لأفكاره الرئيسيّة متجنّبًا التفاصيل المعقّدة، لينتقل، بعد ذلك، إلى قراءة الدرس، فيما الطلبة يتابعون النصّ في نسخ الكتاب خاصّتهم. على أنّ الشيخ يتوقّف عن القراءة بين الفينة والفينة كي يشرح بعض الأمور، أو ليوضح بعض المعاني، ملتزمًا طريقة الشرح المتدرّج الذي يوصي به ابن خلدون.

في أثناء المحاضرة، يحقّ للمتعلّم طرح الأسئلة الاستيضاحيّة، على «أن يسأل تفقّهًا لا تعنّتًا ولا رياء»، بحسب ابن جماعة، وأن يراعي قواعد آداب الحديث في المجالس، باختيار اللحظة المناسبة للكلام، وعدم مقاطعة شيخه أو زملائه.

٣ - طريقة المناظرة

هي من أهمّ طرائق التدريس في المراحل المتقدّمة من التعليم،

لدورها في شحذ الذهن والتدريب على سرعة التعبير والارتجال وتعزيز الثقة بالنفس. لذا، كان المدرّسون يحرصون على تشجيع المتعلّمين على المشاركة بالمناظرات والمناقشات، ويحضّونهم على التدرّب عليها، مفسحين في المجال أمامهم للانخراط في نقاش فكريّ هادف على قاعدة حقّ الاختلاف، ولكن مع مراعاة أصول التهذيب والاحترام(٣٠).

ثامنًا - الإجازات

الإجازة في التقليد الإسلاميّ هي إذن يمنحه الشيخ لأحد المتفقّهة، يُجيز له بموجبه رواية الحديث عنه. وعليه، فإنّ الإجازة، بهذا المعنى، مرتبطة باسم الشيخ الذي يمنحها، وأنّ التعليم العالي في عهد المماليك قام، أساسًا، على الجهود الفرديّة للعلماء، وذلك بحسب اختصاص كلّ منهم. وكان على المتعلّم أن يحضر دروسًا في العلوم الدينيّة، ويدلّل على استيعابه إيّاها متدرّجة ليصير فقيهًا. كما كان عليه أن يتخصّص بأحد علوم الدين، ويثبت تعمّقه فيه، للحصول على إجازة من شيخه.

كانت الإجازة التي يمنحها الشيخ لمن نهل العلم على يديه على نوعين: إجازة عامّة وتسمّى إجازة الفتيا، وإجازة تحريريّة تتوزّع في فئات ثلاث: إجازة بعراضة الكتب، وإجازة بالمرويّات، والمناولة.

١ - الإجازة العامّة أو الإجازة بالفتيا

هي شهادة يمنحها الشيخ لأحد طلاّبه، يشهد فيها أنّ الأخير قد أتمّ دراسته وأضحى مؤهّلًا للفتيا والتدريس، ويأذن له بذلك. يذكر في هذه الإجازة اسم الطالب واسم شيخه، ومذهبه، ومكان حصوله على الإجازة (الجامع أو المدرسة أو منزل الشيخ أو دار الحديث...). تُكتب الشهادة، إمّا على الكتاب الذي درسه الطالب، أو على ورقة مستقلّة من القطع العريض، مع الإشارة إلى أنّ قيمة الإجازة تختلف باختلاف مكانة

(٣٠) حول شروط المناظرة وآدابها، راجع: عبد الباسط بن موسى العلموي، المعيد في أدب المفيد والمستفيد، باعتناء أحمد عبيد، دمشق، ١٣٤٩هـ، ص ص ١١٢-١٢٦.

الشيخ الذي يمنحها. ولنصّ الشهادة صياغات عديدة، فقد تكون نثرًا أو شعرًا، وتكون الكتابة بقلم الرقاع أسطرًا متوالية، بين كلّ سطرين نحو إصبع عريضة[٣١].

من ذلك: إجازة بالفتيا والتدريس على مذهب الإمام الشافعيّ حصل عليها القلقشنديّ من شيخه سراج الدين عمر بن الملقن، سنة ٧٧٨/ ١٣٧٦، وجاء فيها أنّه أذن له وأجازه «أن يدرّس مذهب الإمام المجتهد العالِم الربّانيّ، أبي عبدالله محمّد بن إدريس المطّلبيّ الشافعيّ، . . . وأن يقرأ ما شاء من الكتب المصنّفة فيه، وأن يفيد ذلك لطالبيه، حيث أقام وحلّ، كيف ما شاء، ومتى شاء، وأين شاء، وأن يفتي مَن قصد استفتاءه خطًّا ولفظًّا، على مقتضى مذهبه الشريف المشار إليه، لعلمه بديانته وأمانته، ومعرفته ودرايته، وأهليّته وكفايته».

٢ – الإجازات التحريريّة

أ – الإجازة بعراضة الكتب

جرت العادة أن يحفظ المتعلّم كتابًا في الفقه، أو الحديث، أو النحو، أو الأدب، أو التاريخ، أو غير ذلك من المعارف المتّصلة بعلوم الدين، ثمّ يعرضه على مشايخ العصر، «فيقطع الشيخ المعروض عليه ذلك الكتاب، ويفتح منه أبوابًا ومواضع، يستقرئه إيّاها من أيّ مكان اتّفق، فإذا اطمأنّ الشيخ إلى استيعاب الطالب مضمون الكتاب، يكتب له إجازة في عرضه، تكتب في ورق مربّع صغير، يذكر فيها عبارة: «وكذلك عرض عليّ فلان»، أو عبارة: «عرض عليّ وكتبه فلان»، أو ما شاكل هاتَين العبارتَين[٣٢].

من ذلك: الإجازة التي منحها كلّ من الشيخ شمس الدين محمّد بن

---

(٣١) القلقشنديّ، أبو العبّاس أحمد، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، القاهرة، ١٩٢٢، ج ١٤، ص ٣٢٢.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٧.

عبد الدايم، والشيخ بدر الدين بن جماعة، لنجم الدين محمّد بن أحمد بن عليّ القلقشنديّ حين عرض أمامهما كتاب المنهاج في فقه الإمام الشافعيّ لمحيي الدين النواويّ العام ٨١٣/ ١٤١٠. وممّا كتبه ابن جماعة في هذا الصدد: «كذلك عرض عليّ المذكور (ويقصد نجم الدين محمّد) باطنها عرضًا حسنًا، محرّرًا مهذّبًا متقنًا، عرض مَن أتقن حفظه، وزيّن بحسن الأداء لفظه، ... وقد دلّني ذلك منه... على علوّ همّته، ووفور أريحيّته، وتوقّد فكرته، واتّقاد فطنته، ... وقد أذنت له أن يروي عنّي الكتاب المذكور، ... وكتب بذلك فلان في تاريخ كذا»[٣٣]

ب - الإجازة بالمرويّات على الاستدعاءات

هي الشهادة التي يمنحها الفقهاء والعلماء للمتقدّمين في العلم المقيمين بعيدًا عنهم، يجيزون لهم فيها الرواية، أو السماع عنهم، أو غير ذلك، بناء على استدعاءات خاصّة، عبر المراسلة.

من ذلك على سبيل المثال: الاستدعاء الذي تقدّم به صلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ، المُقيم بدمشق، إلى شيخه جمال الدين ابن نباته، نزيل القاهرة، متمنّيًا عليه أن يمنحه إجازتين، عامّة وخاصّة، وأن يأذن له رواية ما ورد في مصنّفاته المتعدّدة[٣٤]. ومن ذلك أيضًا، ما كتب به الشيخ شمس الدين محمّد بن الصائغ على استدعاء لبعض مَن سأله الإجازة يطلب إليه فيه الإجازة في رواية عدد من مصنّفاته، فأجابه: «أجزتُ لك أن تروي هذه وغيرها عنّي، ولك الفضل في قبول ذلك منّي»[٣٥].

ج - المناولة

للحصول على هذه الإجازة يناول الشيخ الطالب الكتاب الذي رواه أو الحديث الذي اختاره، ويطلب إليه أن يرويه بدوره، ويبادره الكلام:

---

(٣٣) المصدر السابق، ص ص ٣٢٩-٣٣١.

(٣٤) إبن حجّة، خزانة الأدب، ص ٣٢٢.

(٣٥) القلقشنديّ، المصدر السابق، ص ص ٣٣٤-٣٣٥.

«هذه روايتي، فاروها عنّي!»، أو يقول له: «خذ روايتي فانسخها، وقد أجزتُ لك أن تحدّث بها عنّي!». وإذا كانت المناولة مصحوبة بالسماع، تصبح الإجازة أكثر أهمّيّة، وأرفع قدرًا في نقل الحديث.

٣ - إجازات السماع أو السماعات

في العصر المملوكيّ، كثرت مجالس القراءة والسماع في دمشق، وضواحيها وقراها، واحتلّت مكانة عالية في أوساط النخب من العلماء ومن المتعلّمين والناس عامّة، وبخاصّة تلك التي يتصدّى للرواية والقراءة فيها شيوخ ثقة، في الجامع الأمويّ، وفي معظم جوامع ومساجد دمشق وضواحيها، وكذلك في مدارسها، ومنازل بعض علمائها وأعيانها[٣٦]. فالعلماء المقادسة الحنابلة الذين انتقلوا إلى دمشق، وأقاموا في سفح جبل قاسيون، قاموا بدورٍ لافتٍ في إحياء مجالس سماع الحديث والرواية، وقد نصّت بعض السماعات الدمشقيّة على أسماء كثيرين منهم، ولا سيّما سماعات المدرسة الضيائيّة التي أنشأها ضياء الدين (٦٤٣/ ١٢٤٥)، أحد شيوخ المقادسة، في جبل قاسيون.

كان الشيخ المسمِع يدوّن، في ذيل كتاب المتعلّم، شهادة يذكر فيها تواريخ المجالس وأمكنتها، وأسماء الحضور، وعناوين الرسائل والكتب التي سمعها عليه الطالب في أثناء حضوره جلسات السماع، كما يدوّن أسماء مصنّفيها أو رواتها، والمواضع التي فاتته، ويشار إليها بعبارة «مع فوت»، ما يثبت متابعة الطالب جلسات السماع، وذلك وفق النموذج التالي: سمع هذه الرسائل أو هذه الكتب (يذكر هنا عناوين الرسائل أو الكتب وأسماء المصنّفين) على الشيخ الفاضل العالِم (يذكر اسم الشيخ المسمع) بقراءة فلان (يذكر اسم القارئ)، وحضور فلان وفلان (يذكر هنا أسماء الحضور)، وكتب فلان (يذكر اسم الكاتب). وصحّ ذلك وثبت بالمكان الفلاني (يذكر اسم مكان السماع)، في يوم كذا من شهر كذا،

---

(٣٦) راجع: ستيفن ليدر وياسين السوس ومأمون الصاغرجي، معجم السماعات الدمشقيّة، نشر المعهد الفرنسيّ للدراسات العربيّة، دمشق، ١٩٩٦.

سنة كذا...(٣٧). وقد يكون الشيخ المسمِع هو نفسه القارئ أيضًا، أو أن يكون الشيخ المسمِع القارئ والكاتب في الوقت عينه، وفي الحالة الأخيرة قليل الحضور في ما وقعنا عليه من سماعات دمشقيّة عائدة للعصر المملوكيّ.

والسماعات نوعان: إجازة عامّة، تُمنح بالسماع المباشر، هي الأفضل، وإجازة خاصّة من غير سماع، تُمنح من دون اتّصال مباشر بين الطالب وشيخه. ويشير الرحّالة الأندلسيّ ابن بطّوطة(٣٨) الذي زار دمشق في القرن الثامن الهجريّ/الرابع عشر الميلاديّ، بأنّه حضر العديد من مجالس القراءة والسماع، المنتشرة في المدينة، واستحصل على سماعات من عشرات العلماء الدمشقيّين المشهود لهم. بيد أنّ هذه الإجازة، بنوعَيها، لا تمنح حائزها عليها أيّ امتياز، أو تعزّز من مكانته العلميّة.

تاسعًا: الموارد الماليّة للمدرسة

لكلّ مدرسة موارد ماليّة ثابتة لتغطية نفقاتها الإداريّة، ومعلوم ناظر المدرّس وإمامها وهيئة التدريس وطلبة العلم وبقيّة العاملين فيها(٣٩). تتأتّى هذه الموارد، أساسًا، من الواقف الذي أنشأ المدرسة، وتتكوّن، عمومًا، من عائدات الأراضي والعقارات والأسواق والمعاصر والحمّامات وغيرها الموجودة في دمشق وفي ضواحيها، ممّا هو مذكور صراحة في كتاب الوقف.

والأوقاف نوعان: أوقاف خاصّة وأوقاف عامّة(٤٠).

- الأوقاف الخاصّة: هي أوقاف وراثيّة، يعود حقّ الانتفاع من ريوعها

---

(٣٧) المصدر السابق، ص ص ١١-١٢.

(٣٨) إبن بطّوطة، المصدر السابق، ص ٦٦.

(٣٩) إبن شدّاد، عزّ الدين محمّد، المرجع السابق، ص ص ٢٢٧-٢٣٠.

(٤٠) حول ماهيّة الوقف الإسلاميّ وتطوّره وأنواعه، راجع: Cf. Heffening, art. «waqf», *EI*, V. 4, pp. 1096-1103.

لورثة الواقف، وتنتقل بعد وفاتهم إلى ذرّيتهم تلقائيًا، ولا تتحوّل بالتالي إلى أوقاف عامّة إلّا بانقراض نسل الواقف.

- **الأوقاف العامّة أو الأوقاف الخيريّة**: إنّ الدافع الرئيسيّ لهذا النوع من الأوقاف هو الفوز بمرضاة الله وكسب الثواب. وتتوزّع في قسمين يختلفان باختلاف الغرض من كلّ منهما. يختصّ أحدهما بالأغراض الخيريّة البحتة، كالأوقاف على العاجزين عن القيام بفريضة الحجّ، وأوقاف فكاك الأسرى، وأوقاف الفقراء والمحتاجين وأبناء السبيل. أمّا القسم الآخر، وهو موضع اهتمامنا، فينحصر بحبس الأملاك المنقولة وغير المنقولة على المدارس، والجوامع، والمساجد، والخوانق، والزوايا، والرُبُط، وغيرها، وذلك لتأمين الموارد الماليّة اللازمة لتغطية نفقاتها.

يتولّى مراقبة مداخيل المدرسة ومصاريفها ناظر المدرسة، ويناط به أيضًا إدارة أوقافها. ونظرًا إلى ضخامة المهامّ الملقاة على عاتق الناظر، أسندت وظيفة نظارة المدرسة لعالِم ثقة كبير الشأن غالبًا ما يكون قاضي القضاة، يقوم بالإضافة إلى ذلك بمهمّة التدريس[٤١].

وكان من الطبيعيّ أن يرتبط مصير المدارس، استمرارًا وتطوّرًا، أو انحسارًا وزوالًا، بمصير الواقف، إذ كانت، في معظم الأحيان، تزول بعد وفاته. فدار الحديث الأشرفيّة بدمشق عرفت التقدّم والازدهار في زمن واقفها الملك الأشرف موسى الأيّوبيّ، ثمّ تعرّضت للزوال بعد وفاته، ووفاة شيخها وفقيهها تقيّ الدين عثمان بن الصلاح[٤٢].

عاشرًا: هيئة التدريس

١ - تعيين المدرّسين ورتبهم العلميّة

حظيت مهنة التدريس بمكانة مرموقة بدمشق في العصر المملوكيّ،

---

(٤١) أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن، الذيل على الروضتين، تحقيق عزّت العطّار، القاهرة، ١٩٤٧، ص ٢١٠.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

بوصفها وظيفة جليلة القدر. فحائز هذه الوظيفة كان يتمتّع بحقوق وامتيازات يمنحه إيّاها السلطان أو مَن يمثّله (نائب السلطنة) بـ«توقيع كريم» يُكتب في ديوان الإنشاء، ويُقرأ على الملأ في الجامع الأمويّ.

في هذا التوقيع، ينصح السلطان المدرّس أن يُظهر أمام الطلبة «من مكنون علمه ما كان يخفيه الوقار، وليهب من ممنون نضله ما يهب منه عن ظهر غنى أهل الافتقار، وليقرّر تلك البحوث، ويبيّن ما يردّ عليها، وما يردّ به مَن منعها وتطرّق بالنقص إليها، حتى لا تنفصل الجماعة إلاّ بعد ظهور الترجيح والإجماع على كلمة واحدة على الصحيح»، وأن يُقبل إلى الدروس وهو «طلق الوجه على جماعته، وليستملهم إليه بجهد استطاعته، وليربّهم كما يربّي الوالد الولد، وليستحسن ما تجيء به أفكارهم، . . . هذا إلى أخذهم بالاشتغال، وقدح أذهانهم للاشتغال، ولينشّىء الطلبة حتّى ينمّي منهم الغروس، ويؤهّل منهم مَن كان لا يظنّ منه أنّه يتعلّم لأن يعلّم ويلقي الدروس»[٤٣].

لم يكن تنظيم المؤسّسات التعليميّة في العصر المملوكيّ أقلّ شأنًا ممّا هو معتمد في الجامعات المعاصرة. فكان لكلّ مؤسّسة تعليميّة هيئة تدريس مؤلّفة من فئات ثلاث، هي: الشيخ، والمدرّس، والمعيد، يتمّ تصنيف رتبهم العلميّة على أساس العلم والكفاية. وكان فقهاء المدرسة من حيث تحصيلهم العلميّ فئتين: الفقهاء المنتهون، ولهم مهمّة الإشراف على حسن سير التدريس، والفقهاء المدرّسون، ويناط بهم الشأن التعليميّ كلّ بحسب اختصاصه[٤٤].

لقد جرت العادة أن يكون الشيخ من مشاهير العلماء، ومن أرسخهم في الدين والعلم. وهو رأس المدرسة يعيّنه السلطان في منصبه بـ«توقيع كريم». يتولّى الشيخ، أحيانًا، إلى جانب مشيخة المدرسة مشيخة العلم الذي تختصّ المدرسة بتدريسه، كمشيخة النحو واللغة العربيّة في المدرسة

---

(٤٣) القلقشندي، المصدر السابق، ج ١١، ص ٢٤٧.
(٤٤) السبكي، طبقات، ج ٩، ص ٩٨.

العادليّة التي تولاّها بكفاءة عالية الشيخ علم الدين بن اللورقي (ت. ٦٦١/ ١٢٦٢)[٤٥]، وكذلك الشيخ كمال الدين بن أبي بكر الشريشي (ت. ١٣١٨/٧١٨)، شيخ دار الحديث الأشرفيّة، ومتولّي تدريس الحديث فيها[٤٦].

وشاع في عصر المماليك أن يورث أحد المدرّسين، إذا ما شعر بدنوّ أجله، وظيفته لولده، بعد أن يكون قد هيّأه لها. وربّما أوصى بها أيضًا لغير ولده، ممّن يجد فيه الكفاءة لتولّي مثل هذه المهمّة، على أن تقترن هذه الرغبة بموافقة قاضي قضاة المذهب المختصّ، وهو ما كان يحصل في معظم الأحيان. ومن ذلك: إنّ الإمام جمال الدين محمّد بن أحمد الشريشي (ت. ١٣٧٧/٧٧٩) الذي درّس في كبريات مدارس دمشق، قد نزل عن التدريس في الباذرائيّة لولده شرف الدين محمود، كما نزل عن التدريس في الإقباليّة لولده الآخر بدر الدين محمّد[٤٧]. وكذلك، فإنّ الحافظ المزّي ترك التدريس في دار الحديث الحمصيّة للإمام صلاح الدين خليل بن كيكلدي (ت. ٧٦١/ ١٣٦٠)[٤٨].

٢ - صفات المدرّس وواجباته

وضع منشئو المدارس معايير دقيقة لاختيار المدرّسين، يمكن تصنيفها في الصفات التالية: الصفات الجسديّة (حسن القدّ، ووضوح الجبين، وسعة الجبهة، وانحسار الشعر عنها، ...)، وصفات عقليّة (رجاحة العقل، وسعة الثقافة، وحدّة الفهم،...)، وصفات خلقيّة (العدل، والإنصاف، والفقه، والحِلْم، وسعة البال، والوقار، والرفق بالمتعلّم، ...)[٤٩].

---

(٤٥) اليونيني، قطب الدين موسى، ذيل مرآة الزمان، حيدر أباد، الدكن، ١٩٥٥، ص ٢٢١.

(٤٦) إبن كثير، المصدر السابق، ج ١٤، ص ٩١.

(٤٧) إبن حجر العسقلانيّ، المصدر السابق، ج ٤، ص ص ١٦٤-١٦٥.

(٤٨) إبن كثير، المصدر السابق، ج ١٤، ص ١٣٢.

(٤٩) حول صفات المعلّم وآدابه وواجباته، انظر: العلموي، المصدر السابق، ص ص ٤٣-٥٨.

ويرى الغزالي[٥٠] أنّ على المتصدّي للامامة أن يبدأ بتعليم نفسه وتقويمها، سيرة ورأيًا ولفظًا، لأنّ تعليمه بسيرته أبلغ من تعليمه بلسانه، وأنّ معلّم نفسه ومؤدّبها أحقّ بالتقدير والإجلال من معلّم الناس ومؤدّبهم. ويضيف ابن جماعة[٥١] أنّ على المرء أن لا ينتصب لهذا المنصب الخطير إلّا «بعد أن يستكمل عدّته، ويشهد له بذلك أفاضل أساتذته وكبار علماء عصره...». ويضيف العلماء إلى ما تقدّم شروطًا أخرى، منها:

+ أن يتفرّغ المدرّس للتعليم، وله على ذلك جامِكيّة وجَرَاية. لذا، يتوجّب عليه أن لا يتعاطى عملًا مأجورًا آخر، إلّا إذا قام بالتدريس طوعيًّا، ومن دون أخذ من أموال الأوقاف.

+ أن يتقيّد بشروط الواقف، وينفّذ ما ورد في كتاب الوقف، باستثناء ما له صلة بمصلحة الطلبة. كأن ينصّ كتاب الوقف، مثلًا، على أن تختصّ المدرسة بتدريس المذهب الشافعيّ، فيمكن في هذه الحال إضافة دروس في أيّ من العلوم الشرعيّة، كالفقه، والحديث، والتفسير.

+ أن يكون قادرًا على صون الانضباط والنظام في مجالس دروسه، والحرص على مصلحة الطلبة في تعيين مواقيت التدريس.

+ أن لا يدّعي علم ما يجهل، «وأن لا يذكر الدرس من علم لا يعرفه، فإنّ ذلك لعب في الدين وازدراء بين الناس»، وأن يمتلك الجرأة على إظهار الصراحة في القول إذا ما اقتضى الأمر ذلك، فـ«إذا سئل عن شيء لا يعرفه، أو عرض في الدرس ما لا يعرفه، فليقل لا أعرفه أو لا أتحقّقه أو لا أدري»[٥٢].

---

(٥٠) الغزالي، أبو حامد محمّد، إحياء علوم الدين. القاهرة، ١٩٥٧، ج ١، ص ص ٤٣، ٤٨-٤٩.

(٥١) إبن جماعة، المصدر السابق، ص ٨٢.

(٥٢) العلموي، المصدر السابق، ص ٥٦.

٣ - أوضاع المدرّسين الاجتماعيّة والماديّة

أ - مدرّسو الكتّاب أو المؤدّبون

كان الوضع المعيشيّ لهذه الفئة من المدرّسين يميل، إجمالًا باتّجاه الفقر، إذ انكبّ هؤلاء على تدريس القرآن والمبادئ الدينيّة العامّة بغية كسب الثواب ومرضاة لله، ولم يتقاضوا أجورًا، واكتفوا بالقليل ممّا يجود به أولياء أمور الصبيان، من طعام، وخبز، وتقديمات ماليّة وعينيّة، اختلفت قيمتها باختلاف قدرة الأهل الاقتصاديّة[٥٣]، علمًا بأنّ بعض المؤدّبين قد اعتمد تعليم الصبيان حرفة للارتزاق، وتقاضى أجورًا، كانت تُدفع على مرحلتَين:

في المرحلة الأولى، يدفع وليّ أمر الصبيّ مبلغًا صغيرًا من المال، بصورة دوريّة، أسبوعيًا أو شهريًا. أمّا المرحلة الثانية فعندما يختم الصبيّ السورة الأولى من «تبارك». وفي هذه الحال، فإنّ ما يدفع للمؤدّب يعتبر بمثابة عربون شكر وتقدير، ثمّ يتكرّر الأمر عينه، كلّما تعلّم الصبيّ سورة جديدة، إلى أن يختم القرآن الكريم، وعند ذلك يكافأ المؤدّب بأن يقدّم إليه المال والملابس، وغير ذلك من المعطيات[٥٤].

وعلى الرغم من غلبة السمعة الوضيعة لمؤدّبي الكتّاب، باعتبارهم أقلّ المدرّسين علمًا وثقافة، فقد كان من بينهم عدد من الفقهاء والأدباء والشعراء، نذكر منهم: الشيخ علاء الدين عليّ بن بكتوت بن العصروني الدمشقيّ (ت. ٧٤٥/١٣٤٤)، أحد فقهاء المدرسة العادليّة الصغرى، ومؤدّب الأيتام فيها[٥٥]، وكذلك الحافظ والمحدّث نجم الدين إسماعيل بن إبراهيم الأنصاريّ المعروف بابن الخبّاز (ت. ٧٠٣/١٣٠٢). سمع عليه مشاهير حفّاظ القرن الثامن الهجريّ/الرابع عشر الميلاديّ، ومنهم المزّي، والذهبيّ، وولده محمّد.

---

(٥٣) ابن الحاج، المدخل، القاهرة، ١٩٢٩، ج ٢، ص ص ٣٠٨-٣١١ و٣١٤.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ص ٣٣١-٣٣٣.

(٥٥) ابن رافع، المصدر السابق، ج ١، ص ص ٥٠٢-٥٠٣.

ب - مدرّسو المساجد

ليس لدينا الكثير ممّا يمكن الاعتماد عليه للتعرّف إلى الأوضاع المادّيّة لهذه الفئة من المدرّسين، ومعظمهم من الغرباء، وبخاصّة من المغاربة. ذلك أنّهم كانوا يقومون، إجمالًا، بتدريس الأجيال، ولا يعنيهم، من الأمر، سوى الفوز بالثواب والأجر، أو أنّهم كانوا ممّن ينفّذون وصايا بعض المحسنين، بإلقاء دروس في العلوم الشرعيّة على عدد محدود من الطلبة، مقابل تأمين نفقات أولادهم.

ففي الجامع الأمويّ، مثلًا، جرت العادة أن توقف رواتب شهريّة على الطلبة والمدرّسين، بحيث ينال الطالب عشرة دراهم، والمعيد عشرين درهمًا، والمدرّس ثمانين درهمًا، أو أن يُخصّص لكلّ حلقة معلوم محدّد للمدرّسين والطلبة يلتزم الواقف تسديده.

ج - مدرّسو دور العلم الأخرى (الخوانق والرُبُط والزوايا)

لم يكن الوضع المعيشيّ لهؤلاء المدرّسين سيّئًا. فعلى الرغم من عدم ثبات رواتبهم وانتظامها، فإنّ مداخيلهم الشهريّة تأثرت بعوامل عديدة، أهمّها: مقدار ريع الوقف المخصّص لها، ومكانة المدرّس وسمعته العلميّة، وشخصيّة واقف المدرسة أو ناظرها ومزاجيّته، أكريمًا كان أم شحيحًا.

في المدرسة الظاهريّة الجوّانيّة، مثلًا، كان معلوم المدرّس الشافعيّ أو الحنفيّ مئة وخمسين درهمًا في الشهر، بالإضافة إلى رطلين خبزًا مثلّثًا بالدمشقيّ، والمعيد أربعين درهمًا، ورطل خبز، وشيخ الحديث ستّين درهمًا[٥٦]. وفي دار الحديث السكّريّة، كان للشيخ ثلاثون درهمًا ورطل خبز، ولقارئ الحديث عشرون درهمًا وثمان أواق خبزًا. أمّا في المدرسة الشاميّة البرّانيّة، فكان للمدرّس ثلاثون درهمًا ناصريًّا من الفضّة، علاوة

---

(٥٦) إبن شدّاد، المصدر السابق، ص ص ٢٢٧-٢٢٩.

على غرارتَين، واحدة من القمح، وأخرى من الشعير(٥٧).

أمّا القضاة المدرّسون فكانوا يتمتّعون بحياة كريمة ومستوى معيشة مرتفع. وكان مقرّرًا أن يكون راتب القاضي خمسين دينارًا شهريًّا، كحدّ أقصى، فضلًا عن الأرزاق العينيّة وبعض من ريوع أوقاف المدرسة أو المدارس التي يدرّس فيها، ما يعني أنّ من حقّ القاضي أن يمارس مهنة التدريس إلى جانب وظيفة القضاء. يذكر النويري أنّ قاضي قضاة الشافعيّة بدمشق بهاء الدين يوسف بن يحيى القرشيّ، المعروف بابن الزكي (ت. ٦٨٥/١٢٨٦)، جمع له أجلّ مدارس دمشق في عصره، وهي العزيزيّة، والعادليّة الكبرى، والتقويّة، والكلّاسة، والمجاهديّة، والفلكيّة، وأفاد من ريوع أوقاف عدّة ممّا جعله من الأثرياء(٥٨).

حادي عشر: المرأة الدمشقيّة والتعليم

حظيت المرأة الدمشقيّة بقسط وافر من الاحترام في العصر المملوكيّ، لكنّ حظّها من التعليم كان ضئيلًا، مقارنة بالرجل، أسوة بمثيلاتها في مجتمعات الشرق والغرب في القرون الوسطى، بفعل الذهنيّة الذكوريّة، وثقل المفاهيم والعادات الاجتماعيّة السائدة وقتذاك. ومع ذلك، تفيدنا المصادر المعاصرة التي اختصّت بالتعليم مباشرة، أو تلك التي عرضت له بطريقة غير مباشرة، ككتب التراجم أو كتب التأريخ العامّ، أنّ المرأة الدمشقيّة لم ترتَد الكتّاب، ولم تُتَح لها فرصة المشاركة في حلقات التعليم في المدارس، أو في المساجد، والخوانق، والزوايا، والربط، بل نهلت العلم عن طريق والدها أو أسرتها، أو بواسطة مدرّس خاصّ أو بعض النسوة المتعلّمات.

وعلى الرغم من ذلك، أسهمت النسوة الدمشقيّات بشكل واسع في

---

(٥٧) إبن كثير، المصدر السابق، ج ١٤، ص ٨٤.

(٥٨) النويريّ، شهاب الدين أحمد، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق السيّد الباز العريني، القاهرة، ١٩٩٢، ج ٣١، ص ص ١٦٤-١٦٥.

الميدان الثقافيّ، وكان لهنّ إسهامات نشطة في فضاء الحياة العلميّة والدينيّة. فثمّة كثيرات منهنّ كان لهنّ دور مهمّ في تعليم الفقه والحديث والقرآن، العلوم الأكثر تدريسًا بواسطة النساء في العصر المملوكيّ، وذلك ما لفت إليه مؤرّخو العصر، مثل ابن حجر العسقلانيّ، وابن رافع السلاميّ، وابن كثير، والسخاوي. ومن بين النسوة الدمشقيّات اللواتي ذاعت شهرتهنّ في علم الحديث: فاطمة بنت الشيخ جمال الدين سليمان الأنصاريّ (ت. ١٣٠٨/٧٠٨)، التي امتلكت ثروة عظيمة مكّنتها من القيام بكثير من أعمال البرّ، وإنشاء عدد من المدارس والبيمارستانات، ورتّبت لها أوقافًا. تتلمذ على الشيخة فاطمة بعض كبار علماء العصر، كصلاح الدين خليل بن أيبك الصفديّ، وكذلك حبيبة بنت محمّد بن قدامة المقدسيّ شيخة الحديث (ت. ١٣١٢/٧١٣)، التي استقى منها الشيخ شرف الدين الدمياطي الكثير من رواياته. ومن النسوة اللواتي برعن في القراءة: حكيمة بنت محمود بن محمّد قارئة القرآن الكريم، والشيخة عائشة بنت إبراهيم بن صدّيق زوجة الحافظ جمال الدين المزّي.

يشير ما سبق إلى أنّ المرأة الدمشقيّة في زمن المماليك مارست مهنة التدريس، وإن لم تسنّم وظيفة التعليم في أيّ من دور العلم، وأنّ معظم النساء العالمات كنّ من بنات العلماء أو من زوجاتهم أو من أخواتهم، كما أنّ كثيرات منهنّ تنقّلن بين الشام ومصر في طلب العلم على كبار علماء العصر أسوة بالرجال.

ثاني عشر: خاتمة

نستخلص ممّا تقدّم أنّ مهنة التعليم بدمشق في عصر المماليك، كما في سائر المناطق الإسلاميّة كانت مهنة مقدّرة، إذ حظي المدرّسون بكلّ فئاتهم باحترام الخاصّة والعامّة. ورغم تدخّل السلطة المملوكيّة في تعيين المدرّسين وعزلهم، فقد روعيت في اختيار المدرّسين شروط تتّصل بكفاياتهم وأهليّتهم للقيام بهذه الوظيفة السامية، في ضوء صفاتهم الجسديّة والخلقيّة والعقليّة.

وممّا ميّز العصر المملوكيّ، دخول المرأة عالم الرجال، من خلال انخراطها في معترك التعليم، وبخاصّة في مجال الفقه، والحديث، وتلاوة القرآن، رغم فرض الحجاب عليها. واللافت في الواقع الدمشقيّ أيّام المماليك، وفرة الأعطيات والمساعدات النقديّة والعينيّة التي كان يقدّمها الحكّام وأهل البرّ إلى الفقراء من طلبة العلم، تسهيلًا لتفرّغهم لاكتساب المعرفة في العلوم الدينيّة والتبحّر فيها، ممّا أدّى إلى تزايد عدد طلبة العلم الذين قصدوا المدينة، من كلّ حدب وصوب، وبخاصّة من بلاد المغرب والأندلس، كي ينهلوا العلم من معين كبار شيوخ دمشق وعلمائها.

في لغة «الكرازة» أو «التربية المسيحيّة»

الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ*

لمّا انعقد مجمع الأساقفة في رومة العامَ ١٩٧٧، وجّه رسالة إلى شعب الله في شأن التعليم المسيحيّ ورد فيها ما يلي: «إنّ التربية المسيحيّة تنطلق من فعل الإيمان، كما تقود إلى فعل الإيمان» (رقم ٨). ويشمل فعل الإيمان هذا بدرجة أولى الاعتراف بقيامة المسيح وتأوينها في مختلف ظروف حياتنا. لكنّ عمليّة التربية المسيحيّة لن تفضي إلى هذه النتيجة ما لم تأخذ بعين الاعتبار عنصر الكلام، بل وأسلوب الكلام بالذات[١]. فالتربية المسيحيّة أو التعليم المسيحيّ والوعظ والكرازة تلجأ جميعها إلى الكلام، وتستمدّ منه الأدوات اللازمة والأساليب لتحقيق هدفها في نقل بشرى الإنجيل.

تعدّد أساليب الكلام في التعبير عن الفكر

عندما نتكلّم نشعر بأنّه بإمكاننا التعبير عن الفكرة الواحدة بطرائق مختلفة، ممّا يجعلنا نتساءل كيف نعرض الفكرة وكيف نطرحها لكي تجتذب انتباه المستمع وإصغاءه وتَقَبُّلَه ما نريد إيصاله إليه. ونختبر هكذا أنّ المتكلّم قد يستخدم عدّة أتقنية أو أساليب، لنقل ما يريد أن ينقله إلى

(*) باحث له مؤلّفات في شؤون الإيمان والتربية. - ومقاله هذا فصل من كتاب معدّ للطبع عنوانه رفيق المعلّم في التربية المسيحيّة.

(١) Odile Dubuisson: *L'acte catéchétique*, Le Centurion, Paris, 1982.

الآخر، وأنّ وَقع كلامه على المستمع متوقّف على أسلوب الكلام.

ولدينا في الكلام عدّة أقنية أو أساليب أو مستويات، توفّر لنا وسائط مختلفة لبناء نموذج عمليّة الكرازة بعامّة، وما يقوم به معلّم التربية المسيحيّة بخاصّة. ومن الجدير بالذكر، أنّ هذه الوسائط ليست خاصّة بالكلام الدينيّ، بل هي طرائق مختلفة تتعلّق بسير عمليّة الكلام مهما كان مضمونها. فلنوضح ذلك بمثالٍ بسيط مستمدّ من الحياة المدرسيّة: لدينا ثلاث صيغ أو ثلاثة أساليب للتعبير عن الموضوع نفسه، وهي:

١ - في أثناء الاستراحة، تلعب سميرة وحنان ومريم بالقفز على الحبلة، فتمسك سميرة وحنان بطرفَي الحبلة، وتقفز مريم.

٢ - المربّية: يا سميرة وحنان ومريم، يجب أن تَلْعَبن بالحبلة. هلمّي يا حنان، أعطي سميرة طرف الحبلة، ولتقفز مريم.

٣ - المربّية: هلمّي يا مريم لنلعب بالحبلة! - مريم: ليس لي رغبة في ذلك، بل أفضّل اللعب بالكرة. - أسرعي يا مريم، إن أتيتِ، ستقفزين الأولى.

فالصيغة الأولى هي مجرّد عرض الوقائع: تلعب الفتيات الثلاث بالحبلة، اثنتان تمسكان بطرفَي الحبلة، والثالثة تقفز. وتعرض الصيغة الثانية فكرة اللعب بالحبلة، مع نصيحة وأمر. أمّا الصيغة الثالثة فتعرض ما تشعر به الفتيات إزاء اللعب بالحبلة.

ففي الصيغة الأولى تتوالى المشاهد كالصور على شاشة التلفزيون، وفي الثانية تتجمّع الوقائع حول تصوّر المربّية للاستراحة، حول فكرة. أمّا الصيغة الثالثة فتعرض لنا ما تشعر به الفتيات، ومن خلال ردود فعلهنّ، ندرك أنّ الموضوع يدور على لعبة الحبلة. ومن الجدير بالذكر أنّ الصيغ الثلاث هذه تمثّل أساليب مختلفة للتعبير عن «لعبة الحبلة». وعليه نقول إنّ الكلام في الصيغة الأولى هو كلام إخباريّ وقائعيّ. وفي الثانية، هو كلام توجيهيّ مبادئيّ. وفي الثالثة هو كلام وجوديّ. فنحن إذًا إزاء ثلاثة

مستويات ينصبّ فيها ضرورةً كلُّ كلام وكلّ خطاب وكلّ عمليّة اتّصال. ونحن نستخدم هذا المستوى أو ذاك بحسب ما نريد أن نبلّغه المخاطَب، وبحسب النتيجة التي نتوخّاها.

أساليب الكلام الثلاثة في التعليم المسيحيّ والكرازة

لكلّ من الصيغ أو الأساليب الثلاثة المذكورة إمكاناتها الخاصّة ودورها وحدودها في عمليّة الكرازة بعامّة، والتربية المسيحيّة بخاصّة.

فبوساطة **الكلام الوقائعيّ والإخباريّ**، يتكلّم معلّم التربية المسيحيّة أو الواعظ على الموضوع بحدّ ذاته، ولا تظهر في كلامه أيّ علاقة بينه وبين موضوعه. فهو يعبّر عمّا يظهر للعيان وكأنّه يعطي صورةً ضوئيّة لِما يتكلّم عليه، إذ يذكر تفاصيل الأشياء وألوانها وخصائصها المادّيّة ومظهرها الخارجيّ، فتختفي والحالة هذه شخصيّته وراء كلماته: إنّه مجرّد آلة إرسال. أمّا المرسل إليه، فيتلقّى الموضوع مجرّدًا عن أيّ تأويل، وتمرّ الوقائع أمامه على حدّ ما يجري في شريط سينمائيّ وثائقيّ. فينظر إليه ثمّ ينهض وينصرف.

ولهذا الأسلوب من الكلام مكانته في الكرازة، كما هو الحالّ في أيّ عمليّة اتّصال أُخرى، ولكنّها مكانة محدودة، ويُستخدم لنقل ما يحتاج المسيحيّ إلى معرفته من معلومات وأحداث لدعم تفكيره الإيمانيّ. إنّنا نستخدم هذا الأسلوب عندما نعرض حادثةً إنجيليّة مثلًا، كحلول الروح القدس على التلاميذ يومَ العنصرة. فنذكر وجودَ الرسل في مكان واحد والأبوابُ مغلقة، والصوتَ المدوّي من السماء، وظهورَ الألسنة وكأنّها من نار، وانقسامها ووقوفها على كلّ من الرسل، وامتلاء هؤلاء من الروح القدس، وتكلّمهم بلغات غير لغتهم. غير أنّ هذا الأسلوب لا يسمح للمتكلّم بالتعبير عن وقع هذا الحدَث على حياته هو، ولا عن التزامه الشخصيّ، وبالتالي لا يتيح له إمكانيّة التعبير عن إيمانه، ولا يقود ضرورةً المرسَلَ إليه إلى الاعتراف بالإيمان.

أمّا الكلام المبادئيّ والتوجيهيّ فيقيم جسرًا بين شاطئَي الكلام، أي العلاقة بين المتكلّم والمخاطَب، بين المرسِل والمرسَل إليه، بين المربّي والمتربّي. فالمتكلّم يتوجّه إلى عقل المخاطَب، وإلى ذكائه ووجدانه، فيحوّل الواقع إلى فكرة عامّة، يشرحها ويوضّحها مستعينًا بالتشابيه والأمثلة. وهو بهذا الأسلوب يفصّل أيضًا الأفكار والأشياء، ويميّز فيها بين المناسب وغير المناسب، بين الصحيح والخطأ، بين الصالح والشرّير، ويبيّن بالتالي ما هو مسموح به وما هو محرَّم، الأمر الذي يعطي هذا الأسلوب بعدًا توجيهيًّا أخلاقيًّا.

ولهذا الأسلوب مكانة مهمّة في الحقل الدينيّ. فعِلْمُ اللاهوت وتفسيرُ الكتاب المقدّس وتاريخُ الكنيسة وشرحُ العقائد والوصايا تَستخدم جميعها هذا الأسلوب من الكلام، وبوساطته يستطيع المتكلّم أن يوضّح العقائد الدينيّة وينقلها إلى الآخرين، كما هو الحال مثلًا عندما يَشرح مفاعيلَ الروح القدس، وانتقاله إلى الكنيسة، ومن خلال الكنيسة والأسرار إلى المؤمنين. غير أنّ هذا الأسلوب لا يصلح عادة للتعبير عن التزام المتكلّم الإيمانيّ، ولا يسمح للمربّي أو الواعظ أن يعبّر عن علاقته الشخصيّة بما يرويه أو يشرحه. إنّ هذا الأسلوب يعبّر عن موقف فكريّ، ولا يسمح بعد بالاعتراف الحياتيّ بالإيمان. وهذا ما يجري عندما يعرض المتكلّم موضوعًا دينيًّا بدون أن يكون مقتنعًا به تمامًا، فيعرضه ويشرحه كما يشرح مادّةً علميّة فحسب. وقد يحدث ذلك أحيانًا في بعض المدارس عندما يُطلب مثلًا إلى أستاذ ما لمجرّد كونه مسيحيًّا أن يدرّس مادّة التعليم المسيحيّ، وهو غريب عنها، فيقوم بها لكسب المكافأة الماليّة.

أمّا الأسلوب الوجوديّ من الكلام فيتيح للمتكلّم أن يعبّر عن الموضوع وعن علاقته الشخصيّة به، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. ففي حين كان المتكلّم في الأسلوب الإخباريّ يتوارى وراء وصفه الموضوع، وفي الأسلوب المبادئيّ التوجيهيّ يقتصر على شرحه وتفسيره، تظهر في الأسلوب الوجوديّ علاقتُه الشخصيّة بما يعرضه من حقائق وعقائد. فهو لا يوظّف في حديثه ذاكرته وعقله وذكاءه فحسب، بل شخصه بكامله وقلبه

وإرادته وحرّيّته أيضًا. والمربّي المسيحيّ لا يستطيع القيام بذلك إلّا إذا كان ذا خبرة روحيّة شخصيّة. وفي هذه الحالة لن تقتصر مهمّته على تكرار عبارات تعلّمها في الكتب، بل تصبح أيضًا تعبيرًا بطريقته الخاصّة عن خبرة شخصيّة وشهادة لما يؤمن به ويعيشه.

ويُتيح أيضًا هذا الأسلوب للمتكلّم أن يبيّن كيف يمسّ ما يقوله حياتَه في الصميم، وأن يتحدّث عن تفاعله مع مضمون كلامه، وأن يعبّر عمّا يثيره في نفسه من عواطف ورغبات. فإذا كان يتكلّم على الروح الذي منحه يسوعُ تلاميذَه، فيشير إلى الروح القدس الساكن فيه، أو إلى علاقته به في الحياة، ولجوئه إليه، أو إلى ما يتلقّاه منه من غذاء روحيّ في القربان الأقدس، وما يستمدّ منه في الصلاة من نور وفرح في مختلف ظروف حياته، ومن قوّة وشجاعة في خدمة الملكوت، معبّرًا عن ذلك بتعابيره الشخصيّة. فيستشفّ المستمع عندئذ من كلامه أنّ المربّي أو المعلّم يعيش هو أيضًا ما يتكلّم فيه.

هذا الأسلوب من الكلام هو أسلوب **الاعتراف بالإيمان والشهادة الحياتيّة**، وهو الأسلوب المميّز لعرض الإيمان، ذلك بأنّه يفسح في المجال للمربّي أو الواعظ أن يعبّر بأسلوبه الشخصيّ عن إعجابه بتعاليم يسوع وأعماله، وعن التزامه الحياتيّ بحدث موته وقيامته حبًّا لنا. وهذا المستوى من الكلام جدير بأن يقود المرسَل إليه هو أيضًا إلى الشهادة الحياتيّة والاعتراف بالإيمان.

أسلوب الكلام في الكرازة والتعليم المسيحيّ

يُتيح لنا الحديث عن مستويات الكلام الثلاثة أن نعرف أيّ علاقة يُقيمها المربّي المسيحيّ نفسُه بمضمون كلامه، وبالتالي أن نعرف نوعيّة العلاقة التي يُثيرها بين المتربّي وما يُعرض عليه من حقائق دينيّة.

لذلك يجدر بنا أن نتنبّه أوّلًا إلى ظاهرة شائعة في التعليم المسيحيّ أو في الكرازة. فغالبًا ما نخلط بين مضمون الكرازة وعمليّة الكرازة،

وغالبًا ما نهتمّ، أكثر ما نهتمّ، بنقل مضمون الإيمان وتحديد ما يتوجّب على المسيحيّ أن يؤمن به ويمارسه. غير أنّه في الواقع لا يوجد مضمون إيمان مستقلّ عن إيمان ناقل الإيمان، بحيث نستطيع أن ننقله كما تُنقل مثلًا قطعة أثاث من مكان إلى آخر. إنّ فاعليّة مضمون الإيمان مرتبطة بأسلوب الكلام المستعمَل، ومن الأهمّيّة بمكان أن نستعمل الأسلوب المناسب للكرازة والتربية المسيحيّة التي تهدف أوّلًا وآخرًا إلى إنعاش الإيمان وتنميته. إذ إنّه يختلف وقع مضمون الكلام على المستمع باختلاف أسلوب الكلام الذي يلجأ إليه المتكلّم في عمليّة التربية المسيحيّة. فبالأسلوب الوقائعيّ الإخباريّ ينتقل الاعتراف بالإيمان إلى المتربّي بطريقة حياديّة ويترك له مهمّة تأويله كما يشاء. وبالأسلوب المبادئيّ التوجيهيّ ينتقل الاعتراف بالإيمان بطريقة نظريّة على أنّه شرح فكرة أو عقيدة. أمّا بالأسلوب الوجوديّ فيصبح الاعتراف بالإيمان شهادةً حياتيّةً. وينتقل مضمون الإيمان إلى المتربّي في علاقته بالمربّي، بمقدار ما يوضّح هذا الأخير علاقته بمضمون كلامه، ويحسن استعمال هذه الأساليب في عمليّة التربية المسيحيّة. فإذا ما كان يروي حدثًا أو يشرح فكرة أو عقيدة، فلن يسترسل في شرحه، بل ينتقل سريعًا إلى الأسلوب الوجوديّ، فتظهر حينئذ في كلامه العلاقة التي يقيمها هو بمضمون إيمانه.

فعلى المربّي إذن أن يدرك أوّلًا أنّ هدف التربية المسيحيّة هو قيادة المؤمن إلى الاعتراف بإيمانه في مختلف ظروف حياته، لأنّ التربية المسيحيّة، كما رأينا، «تنطلق من الإيمان وتقود إلى الإيمان»، فإلى تعميق الإيمان. وثانيًا أنّ الأسلوب المناسب لتحقيق هذا الهدف هو الأسلوب الوجوديّ، أي أسلوب الشهادة الشخصيّة. فوقع كلامه على المؤمن، أناشئًا كان أم بالغًا، يختلف تمامًا إذا قال: «أنا فلان أؤمن بأنّ يسوع المسيح مات وقام حبًّا لي وسيقيمني»، عمّا إذا قال مفسّرًا: «قام يسوع من بين الأموات، معناه أنّه في اليوم الثالث بعد موته، قد جمع بقدرته الذاتيّة بين روحه وجسده وخرج من القبر». وفي هذه الحالة، لن تكون التربية المسيحيّة مجرّد عرض معلومات تعلّمها المربّي وحفظها، فيكرّرها، بل

تصبح شهادة حياتيّة صادقة، تعبّر عن خبرة روحيّة شخصيّة. وهذا ما يلحظه مستمعوه ويقدّرونه متأثّرين به، ممّا يحملنا على القول إنّ الشهادة الحياتيّة وحدها تترك أثرًا بليغًا في المؤمن، وتشجّعه على الاعتراف بإيمانه اعترافًا حياتيًّا.

ونقول أخيرًا إنّه لا يكفي المربّي أن يستخدم الأسلوبَ الوجوديّ لتحقّق التربيةُ المسيحيّة هدفها، بل عليه، حين يستعمل صيغة المتكلّم أن يقوم بذلك بصفة كونه فردًا في المجتمع الكنسيّ، إذ إنّ المربّي يمثّل، في عمليّة التربية المسيحيّة، الجماعة المسيحيّة، أي الكنيسة التي تنقل إيمانها إلى أعضائها. وهكذا يتمكّن هؤلاء من إعلان إيمانهم هم أيضًا، كلّ بمفرده وجميعهم معًا، بالاشتراك مع المربّي وبالاتّحاد بالكنيسة جمعاء.

وختامًا، نذكر أنّ مَن تُوجّه إليهم الكرازة أو التربية المسيحيّة، أو التعليم المسيحيّ، مدعوّون إلى تبنّي موقف المربّي الإيمانيّ، ولكنّهم يبقون، في هذه المرحلة، أحرارًا، لأنّ علاقة المؤمن بالله هي مسألة شخصيّة. وبمقدار ما يُقرّون بأنّ الإيمان بيسوع الذي مات وقام حبًّا لهم، يَمسّ حياتهم في الصميم، فإنّهم يعلنون إيمانهم ويوجّهون مع المربّي الصلاة إلى يسوع الذي يرسل روحه القدّوس لمواصلة عمله الخلاصيّ. وهذه الصلاة لا يمكن أن نعبّر عنها إلّا بوساطة الأسلوب الوجوديّ.

من منشورات دار المشرق















تفسير سورة الإخلاص
للشيخ الرئيس أبي عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا
(٤٢٨هـ/١٠٣٧م)

تحقيق ودراسة د. عبدالله عبد الرحمن الخطيب*

بسم الله الرحمٰن الرحيم

المقدّمة

الحمد لله ربّ العالمين وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم أجمعين. وبعد، فإنّي أضع بين يدي القارئ تحقيق مخطوطة مهمّة في التفسير للفيلسوف المشهور ابن سينا. وهذا التفسير هو تفسير فلسفيّ وقد أخرجته بالطريقة العلميّة المتّبعة في تحقيق التراث، فاعتمدتُ على أربع نسخ مخطوطة، وقدّمت له بدراسة عن حياة المؤلّف وجهوده ومنهجه في هذا التفسير، وفكره الفلسفيّ الإلهيّ، لأنّ هذا التفسير يتعلّق بتفسير سورة الإخلاص، التي تتكلّم على الله تعالى وصفاته. وجعلتُ البحث في ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: قسم الدراسة ويشتمل على خمسة مباحث:

المبحث الأوّل: ترجمة الرئيس ابن سينا.

المبحث الثاني: مؤلّفات ابن سينا في التفسير.

المبحث الثالث: صحّة نسبة هذا التفسير إلى ابن سينا ووصف

(*) أستاذ مساعد في علوم القرآن والتفسير - جامعة الشارقة.

المخطوطات والنسخ التي حصلتُ عليها المعتمدة في التحقيق، وغير المعتمدة.

المبحث الرابع: منهج ابن سينا في هذا التفسير والجانب الإلهيّ عنده.

المبحث الخامس: عملي في التحقيق، وصور عن نسخ المخطوطة.

القسم الثاني: قسم التحقيق:

النصّ المحقّق مع الحواشي في الاختلافات بين النسخ.

القسم الثالث: التعليقات على النصّ.

أخيرًا وضعتُ قائمة المصادر والمراجع.

القسم الأوّل

المبحث الأوّل

ترجمة الرئيس ابن سينا Avicenna

(٣٧٠-٤٢٨هـ/ ٩٨٠-١٠٣٧م)

أ - إسمه وكنيته ولقبه

العلّامة الشهير الفيلسوف الحسين بن عبدالله بن سينا، أبو عليّ البلخي ثمّ البخاري صاحب التصانيف في الطبّ والفلسفة والمنطق[1]. من أشهر

---

(١) محمّد بن أحمد بن عثمان الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمّد العرقسوس، (بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٦م)، ط ٤، ج: ١٧، ص: ٥٣٢، ولمزيد من المعلومات انظر: عبد الحيّ بن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب: (بيروت، دار المسيرة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ط ٢، ج: ٣، ص: ٢٣٤-٢٣٧؛ وخير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٤) ط ٦، ج: ٢، ص: ٢٤١؛ وبطرس البستاني، دائرة المعارف، (بيروت، دار المعرفة، لا ت.)، ج: ١، ص: ٥٣٥-٥٣٩؛ وموجز دائرة المعارف الإسلاميّة، مركز الشارقة للإبداع الفكريّ، (الشارقة، ١٩٩٥)، ط ١، ج: ١، ص ١٩٦-٢٠٨؛ وجورج شحاتة قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٠)، ص: ١٥: حاشية رقم: ١؛ ومحمّد عاطف العراقيّ، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، (القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣)، ط ٢، ص: ٣١-٣٧؛ وخصوصًا حاشية رقم: ١، ص: ٣١؛ و A.M. Goichon, art. «Ibn Sina», in *Encyclopeadia of Islam*, new ed., B. Lewis, J. Schacht and others, Vol. 111, (Leiden, See also George Hourani, «Avicenna, essay on the Secret of Destiny», in 1986), pp. 941-947. *Classics of Philosophy*, ed. Louis P. Pojman, (Oxford: Oxford Univ̈ersity Press, 1998), pp. 429-431; and W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology an Extended Survey*, (Edinburgh: the University Press, 19950, 2nd. ed., pp. 69-74). هناك مصادر عديدة مفصّلة في ترجمة ابن سينا ألقت الضوء على حياته وأسفاره وكتبه، وشيوخه، وتلامذته. ومن أهمّ هذه المصادر: ١ - ترجمة تلميذه أبي عبيد عبد الواحد الجوزجاني التي أخذها مباشرة عن ابن سينا وأكملها بما يعرفه من أحوال شيخه منذ أن لَقِيَه وحتّى أن توفّي. وتعدّ هذه الترجمة مصدرًا لكلّ مَن ترجم لابن سينا. ٢ - تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين أبو الحسن عليّ بن زيد البيهقي=

الحكماء والأطبّاء العرب، فهو أبقراط الطبّ، وأرسطو الحكمة عند العرب والإفرنج[٢] «وهو رأس الفلاسفة الإسلاميّين لم يأتِ بعد الفارابي مثله»[٣]. ويلقّب بألقاب عديدة منها: الحكيم والوزير وشرف الملك وحجّة الحقّ، وأشهرها الشيخ الرئيس. ويرى الدكتور أحمد فؤاد الأهواني أنّ الشيخ لقب اكتسبه ابن سينا من اشتغاله بالعلم، والرئيس من اشتغاله بالسياسة[٤]، فقال: «فالشيخ لقب علميّ، والرئيس لقب سياسيّ، والشيخ الرئيس يدلّ على جمعه بين الاشتغال بالعلم والحكمة وبين السياسة والوزارة، فهو أشبه

=ت٥٦٥هـ/١١٦٩م. ٣ - أخبار العلماء بأخبار الحكماء، لأبي الحسن عليّ بن يوسف القفطي ت ٦٤٦هـ/١٢٤٨م. ٤ - عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء، لموفق الدين أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الشهير بابن أبي أصيبعة ت ٦٦٨هـ/١٢٦٩م. ونجد ترجمته في كتب التاريخ والتراجم العامّة مثل: وفيات الوفيات لابن خلّكان، والوافي بالوفيات لابن أيبك الصفديّ، ومرآة الجنان لليافعي، والبداية والنهاية لابن كثير، ولا يكاد يخلو كتاب من كتب التراجم العامّة أو الفلسفة أو الطبّ أو غيرها إلّا وفيه ذكر لابن سينا، إلّا أنّ ابن الجوزيّ أغفل في كتابه المنتظم ترجمته، وتأثّر بذلك ابن الأثير فلم يذكره في الكامل إلّا باختصار شديد مع الذمّ. ومدار هذه التراجم كما ذكرت سابقًا على ترجمة تلميذه الجوزجاني التي نقلها كلّ من البيهقي والقفطي وابن أبي أصيبعة. وهناك مصادر لترجمته بالتركيّة وبالفارسيّة مثل ترجمة أحمد بن عمر بن عليّ المعروف بالنظاميّ العروضيّ السمرقنديّ في مصنّفه المشهور: جهار مقالة. أمّا الكتابات الحديثة فكثيرة جدًّا وبلغات العالم المختلفة، فقد نشرت له ترجمة في دمشق باللغتين العربيّة والإفرنسيّة العام ١٩٨٢، تحقيق محمّد فريد جحا ومحمود الفاخوري. وقد كتبت عدّة رسائل ماجستير ودكتوراه عن ابن سينا وفكره، وما زالت الكتابة عنه مستمرّة حتّى يومنا هذا. بتصرّف من رسالة وفاء تقي الدين، المصطلحات العلميّة في كتاب القانون لابن سينا، رسالة لنيل الماجستير، جامعة دمشق، كلّيّة الآداب، قسم اللغة العربيّة وآدابها، نوقشت في ٢٨/٥/١٩٩٨، ج: ١، ص: ١٩-٢٣. وقارن كذلك بموجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ج: ١، ص: ٢٠١-٢٠٢.

(٢) البستاني، دائرة المعارف، ج: ١، ص: ٥٣٦.

(٣) الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٢.

(٤) لمزيد من المعلومات عن المفاصل الرئيسة لنظرة ابن سينا السياسيّة والاجتماعيّة، انظر المقالة المهمّة لرضوان السيّد، «ابن سينا المفكّر السياسيّ والاجتماعيّ»، في كتاب ابن سينا، إصدار اللجنة الوطنيّة اللبنانيّة للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، (بيروت: مؤسّسة نوفل، ١٩٨١)، ص: ١٣١-١٥٥.

بالحاكم الفيلسوف كما أراد أفلاطون في جمهوريّته»[٥].

ب - مولده ووفاته

أصل والده من بلخ، وولد في قرية من قرى بخارى اسمها: أفشنة[٦]، وهي قرب قرية خرميثين التي عمل فيها أبوه. وكان مولده العام (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م)، ولم يتزوّج أو يعقب ذريّة. وتوفّي في همذان يوم الجمعة من شهر رمضان بتاريخ ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م[٧].

---

(٥) وفاء تقيّ الدين، **المصطلحات العلميّة في كتاب القانون لابن سينا**، ج: ١، ص: ٢٥-٢٦.

(٦) إبن العماد الحنبليّ، **شذرات الذهب**، ج: ٣، ص: ٢٣٤؛ وأحمد بن القاسم الخزرجي، ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في الأطبّاء**، نشره August Muller، وأعيد طبعه في القاهرة ١٢٩٩هـ، معهد تاريخ العلوم، (فرانكفورت، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥)، ج: ٢، ص: ٢٠. وانظر كذلك في A.M. Goichon, art. «Ibn Sina», in *Encyclopeadia of Islam*, Vol. 111, p. 941.

(٧) تتّفق معظم المصادر في ذكر تاريخ وفاة ابن سينا على أنّه كان في ٤٢٨هـ/١٠٣٧م، وأمّا تاريخ ولادته فكانت العام ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م، ذكره البيهقي في **تاريخ الحكماء**، وتابعه على ذلك كلّ من ابن خلّكان في الوفيات، والصفديّ في الوافي بالوفيات، وابن العماد في الشذرات، والبغدادي في خزانة الأدب، فكانت مدّة حياته ثمانيّ وخمسين سنة وسبعة أشهر قمريّة لا شمسيّة كما جاء عند البيهقي. أمّا ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء فقد ذكر أنّ تاريخ ولادته كان سنة ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م، وتابعه على ذلك الذهبيّ حيث قال: «مات بهمذان... وله ثلاث وخمسون سنة»، وأمّا سبب هذا الوهم فقد أجلته وفاء تقيّ الدين في رسالتها للماجستير بقولها: «وبعد البحث والتتّبع يظهر أنّ هذا الرقم (٥٣) أخذ من عبارة البيهقيّ [في تاريخ الحكماء]: «وكان عمر الشيخ (نح) سنة من السنين الشمسيّة مع كسر، فالحرف (ن) يقابل في حساب الجمّل الرقم ٥٠ والحرف (ح) يقابل الرقم ٨، ولكن بعض مَن يجهل هذا الاستخدام الحسابي لحروف أبجد من النسّاخ أو المترجمين قد يظنّ حرف الحاء جيمًا أقول مَن يجهل... وبما أنّ قيمة حرف الجيم ٣ فيصبح عمر الشيخ عند وفاته ٥٣ بدلًا عن ٥٨ ومن هنا ينشأ الخطأ في سنة ولادته». وفاء تقيّ الدين، **المصطلحات العلميّة**، ج: ١، ص: ٣٠؛ وقارن الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٤؛ وابن العماد الحنبليّ، **شذرات الذهب** ج: ٣، ص: ٢٣٤؛ ومحمّد عاطف العراقيّ، **الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا**، ص: ٣٢، الحاشية رقم ٤، وص: ٣٦،=

ج - مراحل حياته

عاش ابن سينا في الثلث الأخير من القرن الرابع والثلث الأوّل من القرن الخامس الهجريّين، في فترة كثيرة الأحداث، متشابكة المؤثّرات خصبة النتاج، وأمضى حياته متنقّلًا بين بخارى وهمذان وأصبهان وغيرها من بلاد تركستان وخراسان وما وراء النهر، حيث تنازعت السيادة دول أربع هي دولة السامانيّين ودولة ملوك خوارزم، ودولة الغزنويّين، ودولة البويهيّين، وهي دول استقلّت بأمرها إثر ضعف السلطة المركزيّة لخلفاء بغداد[٨].

ترعرع ابن سينا في بيت علم وسياسة حيث كان أبوه من العمّال المتميّزين في بخارى التي انتقل إليها من بلخ العام ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م، وكذلك كان والده من دعاة الإسماعيليّة من أتباع الحاكم العبيدي[٩]. وقد اهتمّ أبوه بتعليمه اهتمامًا بالغًا فعندما بلغ العاشرة من عمره كان قد أتقن علم القرآن العزيز، والأدب وحَفِظ أشياء من أصول الدين وحساب الهند والجبر والمقابلة[١٠].

وإبّان مدّة طلبه العِلْم لم ينم ليلة واحدة بكاملها، بل كان يتبع الليل النهار[١١] قراءة وحفظًا، وإذا أشكل عليه شيء دخل المسجد وصلّى ركعتَيْن حتّى يجليه الله تعالى له. وإذا وصل إلى معرفة أو حلّ مشكلة تصدّق بالمال الكثير كما حصل له عندما عثر على كتاب أبي نصر الفارابي أغراض ما بعد الطبيعة الذي بواسطته استطاع فهم كتاب أرسطو ما بعد

= الحاشية رقم ٥. أمّا جورج قنواتي فقد ذكر تاريخًا لولادته هو ٣٧٣هـ/ ٩٨٣م. أنظر جورج شحاته قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، ص: ٢٠.

(٨) وفاء تقيّ الدين، المصطلحات العلميّة في كتاب القانون لابن سينا، ج: ١، ص: ٥.

(٩) الزركليّ، الأعلام، ج: ٢، ص: ٢٤٢؛ والبستاني، دائرة المعارف، ج: ١، ص: ٢٠٢. لا يؤيّد د. محمّد عاطف العراقي أنّ ابن سينا كان إسماعيليًّا لأنّه لم يقبل آراءهم كما تدلّ كتبه على ذلك. محمّد عاطف العراقيّ، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص: ٣٢، مع الحاشية رقم ٤.

(١٠) إبن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٤.

(١١) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٣٥.

الطبيعة *Aristotal's Metaphysics*[١٢].
فلم يستكمل من العمر ثماني عشرة سنة إلّا وقد فرغ من تحصيل العلوم بأسرها واستحكم في علمها[١٣] فلسفة وطبًّا على وجه الأخصّ. وأوّل مؤلّف له كان كتاب **المجموع** وهو كتاب في مختلف العلوم عدا الرياضيّات[١٤] ألّفه في ريعان شبابه[١٥]. فقد توفّر لابن سينا من الذكاء الخارق والفهم الثاقب ما جعله يستوعب علوم عصره في سنّ مبكر، لذلك كان هذا الأمر مفتاحًا ليدخل عالم السياسة ويكون طبيبًا ونديمًا للسلاطين والأمراء. وبقي في بخارى حتّى توفّي والده وهو في الثانية والعشرين من عمره.

كان أوّل اتّصال له بالسلاطين هو مع أمير خراسان نوح بن منصور السامانيّ الذي استدعى ابن سينا ليطبّبه[١٦]. وفي العام ٣٩٢هـ/١٠٠٢م إثر سقوط عرش السامانيّين[١٧] في يدي أمير غزنة السلطان محمود بن سبكتكين فرّ من بخارى إلى كركانج (عاصمة خوارزم)، ثمّ أقام في جرجان العام ٤٠٣هـ/١٠١٢م، وطاف في البلاد وناظر العلماء واتّسعت شهرته ثمّ تقلّد الوزارة لشمس الدولة في همذان[١٨].

كانت حياة ابن سينا في همذان تتميّز بأنّها حافلة بالنشاط الفكريّ والاجتماعيّ والسياسيّ، حيث صنّف فيها كثيرًا من مؤلّفاته المهمّة مثل **الشفاء** وجزءًا من **القانون** و**الهداية** ورسالة **حيّ بن يقظان** وكتاب **القولنج**

---

(١٢) إبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج: ٢، ص: ٣؛ والذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٢.

(١٣) الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٢.

(١٤) محمّد عاطف العراقيّ، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص ٣٤.

(١٥) الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج: ١٧، ص: ٥٣٢.

(١٦) إبن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب، ج: ٣، ص ٢٣٥.

(١٧) حكم السامانيّون سجستان وكرمان وجرجان وما وراء النهر وخراسان من العام ٢٦٠هـ وحتّى ٣٨٩هـ. أنظر عليّ بن عبدالله الدفاع، روائع الحضارة العربيّة والإسلاميّة في العلوم، (الرياض، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، لا ت.)، ص: ٦٥.

(١٨) المرجع السابق نفسه.

وغيرها[١٩]. إستمرّ على هذا الحال إلى أن ثار عليه عسكر همذان ونهبوا بيته فتوجّه إلى أصفهان وأكمل تصنيف كتبه هناك مثل النجاة وكتاب العلائي وكتاب الإنصاف[٢٠].

ثمّ مرض ابن سينا مرضًا شديدًا يذكر المترجمون أنّ سببه الإسراف في شهوات الأكل والشراب والجماع، فقصد همذان مع علاء الدولة فأخذه القولنج ثمّ حصل له الصرع وسقطت قوّته فأهمل العلاج وقال: المدبّر الذي في بدني قد عجز عن تدبيره فلا تنفعني المعالجة ثمّ اغتسل وتاب وتصدّق بما معه على الفقراء وردّ المظالم على مَن عرفه وأعتق مماليكه وجعل يختم في كلّ ثلاثة أيّام ختمة ثمّ مات رحمه الله ودُفن في همذان[٢١].

وبموته انطوت صفحة فيلسوف عظيم من فلاسفة الإسلام الذين ملؤوا الدنيا بعلمهم فماتت أجسادهم ولكن آثارهم بقيت بعدهم حيّة. فقد استوعبت مؤلّفاته نتاج وثمار الثقافة المصريّة والفارسيّة واليونانيّة في عصره، وقدّم إلينا مادّة غزيرة في كلّ مجال من مجالات المعرفة الإنسانيّة بدرجة تحار أمامها العقول فلا يذكر اسم ابن سينا إلّا وتذكر معه العبقريّة في الفلسفة والنبوغ في الطبّ[٢٢]. ولقد كان ابن سينا حقًّا كما لقّب الشيخ الرئيس والمعلّم الثالث (أرسطو المعلّم الأوّل، والفارابي المعلّم الثاني)، وجالينوس العرب، وأمير الأطبّاء[٢٣].

د - شيوخه

درس المنطق والفلسفة والهندسة وعلم النجوم على يد أستاذه أبي عبدالله الناتلي[٢٤]، ولمّا رأى الناتلي شدّة ذكائه حذّر والده من أن يشتغل ابن سينا

---

(١٩) محمّد عاطف العراقيّ، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص: ٣٤.
(٢٠) المرجع السابق نفسه، ص: ٣٦.
(٢١) إبن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٦.
(٢٢) محمّد عاطف العراقيّ، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص: ٣٧.
(٢٣) عليّ بن عبدالله الدفاع، روائع الحضارة العربيّة والإسلاميّة في العلوم، ص: ٦٦.
(٢٤) موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ج: ١، ص: ١٩٦.

بغير العلم[٢٥]. وقد فاق أستاذه في العلوم التي درسها عليه حتّى إنّه كان يحلّ له بعض المسائل التي عجز أستاذه عن فهمها. أمّا في الطبيعيّات والإلهيّات وعلم الطبّ فقد درسها وحده[٢٦]. وقد عمل في الطبّ «أدبًا لا تكسّبًا وعلّمه وفاق فيه على الأوائل والأواخر في أقلّ مدّة وأصبح فيه عديم القرين فقيد المثيل، واختلف إليه فضلاء هذا الفنّ يقرؤون عليه أنواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة، وسنّه إذ ذاك ستّ عشرة سنة»[٢٧]. أمّا الفقه فقد تلقّاه عن الشيخ إسماعيل الزاهد[٢٨]، وقد اتّصل بكثير من العلماء أيّام حياته منهم: إبن مسكويه، وأبو الريحان البيرونيّ، وأبو القاسم الكرمانيّ وغيرهم.

هـ - طلّابه

تلقّى عليه طلّاب كثر منهم: الجوزجاني، وأبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجانيّ، وأبو منصور بن زيلا (زيلة)، والأمير أبا كاليجار، وسليمان الدمشقيّ، وأبو عبدالله المعصوميّ، وكان يقول عنه ابن سينا: «هو منّي بمنزلة أرسطو من أفلاطون»[٢٩].

و - مواقف العلماء والمترجمين من ابن سينا

كان في مخالفة ابن سينا لأسس العقيدة الإسلاميّة في القضايا الإلهيّة كصفات الله تعالى والحشر الجسمانيّ وغيرها من قضايا، والتزامه بالفكر الأرسطيّ والأفلاطونيّ الذي يتعارض مع الإسلام معارضةً واضحة، كان لهذا الالتزام ردّة فعل عنيفة من المسلمين، وانقسم المترجمون له ما بين مؤيّد ومعارض. وكان لفشله في التوفيق بين الدين والفلسفة نتيجة هدم الثقة بالفلسفة حتّى قال ابن رشد: إنّ ابن سينا قد غيّر مذهب القوم في الإلهيّات حتّى صار ظنّيًا. كما أدّى اعتباره بعض الآيات رمزًا وإشارة إلى

---

(٢٥) إبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج: ٢، ص: ٣.
(٢٦) موجز دائرة المعارف الإسلاميّة، ج: ١، ص: ١٩٦.
(٢٧) إبن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٥.
(٢٨) إبن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ج: ٢، ص: ٣.
(٢٩) موجز دائرة العارف الإسلاميّة، ج: ١، ص: ٢٠٣.

هدم الثقة بالقرآن كلّه[٣٠]، فالغزالي كفّره، وابن الصلاح قال عنه: «لم يكن من علماء الإسلام بل كان شيطانًا من شياطين الإنس»[٣١]. وسلك مسلك الغزالي وابن الصلاح في الطعن والذمّ والتضليل علماء كثر مثل: الذهبيّ وابن حجر وابن تيميّة. وأمّا الذين مدحوه فمنهم: إبن خلّكان، وابن تغري بردى، وابن أبي أصيبعة، والصفديّ، والقفطيّ. أمّا حكمنا عليه فهو كما حكم الإمام بديع الزمان سعيد النورسي عليه وعلى أمثاله من الفلاسفة بقوله: «فإنّ فلاسفة الإسلام الدهاة الذين غرّهم مظهر الفلسفة البرّاق فانساقوا إلى طريقها كابن سينا والفارابي لم ينالوا إلّا أدنى درجة الإيمان، ودرجة المؤمن العادي، بل لم يمنحهم حجّة الإسلام الإمام الغزالي حتّى تلك الدرجة»[٣٢]. وبما أنّ ابن سينا تاب وندم آخر حياته وكان قصده - الذي لم يوفّق إليه - تنزيه الله تعالى وتحقيق الكمال له، فلا يمكن الحكم عليه بالكفر[٣٣].

وقد تأثّر ابن سينا بمَن قبله من الفلاسفة وأثّر فيمَن بعده. أمّا الذين تأثّر بهم فمثل: أرسطو، وأفلاطون، وأفلوطين، وثابت بن قرّة، والكنديّ، والفارابي وغيرهم. وأثّر ابن سينا بمَن بعده كالغزالي والشهرستانيّ وأبي البركات البغداديّ وابن طُفَيْل وابن رشد وابن خلدون، وفخر الدين الرازيّ وألبرت الكبير وغيرهم كثير «فابن سينا قد ترك طابعه الدائم على الفلسفة وهذا الطابع هو ما لفت الأنظار إلى دراسة أفكاره والانتهاء إلى

---

(٣٠) حمودة غرابة، ابن سينا بين الدين والفلسفة، (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلاميّة)، ص: ٢١٠-٢١٤.

(٣١) إبن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٧.

(٣٢) سعيد النورسي، الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، (القاهرة: دار سوزلر للنشر، ١٤١٢/ ١٩٩٢)، ص: ٦٤٥.

(٣٣) لابن سينا رباعيّة يبرّئ فيها نفسه من الكفر يقول فيها:

كُفر مثلي ليس سهلًا أن يُرخَم　　أين من محكم إيماني أحكم

أوحيدُ الدهر مثلي كافرٌ　　فإذن لم يبق في العالم مسلم

أنظر سيّد حسن نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي ومراجعة ماجد فخري، (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)، ص: ٥٦.

دحضها أو تأييدها، لذا فسيظلّ اسم هذا الفيلسوف يتردّد ما بقيت لفظة فلسفة أو علم»[٣٤]. وهذه الترجمة ترجمة مختصرة لحياة هذا الفيلسوف العظيم الذي كان بحقّ أعجوبة الزمان وداهية من دهاة الفلاسفة في العالم.

(٣٤) محمّد عاطف العراقيّ، ابن سينا، ص: ٢٥-٢٦.

المبحث الثاني
مؤلّفات ابن سينا في التفسير

كان ابن سينا من الكتّاب الموسوعيّين أو من كتّاب دوائر المعارف كالجاحظ، وإن كان يغلب على كتاباته الفلسفة بجميع فروعها المعروفة في زمانه، من إلهيّات وطبّ ونفس ومنطق ورياضة وأخلاق وغير ذلك[٣٥]. ونظم الشعر الفلسفيّ الجيّد ودرس اللغة مدّة طويلة حتّى بارى كبار المنشئين[٣٦]. وقد نافت مؤلّفات ابن سينا على المائتي مؤلّف بناء على إحصاء بعض المؤلّفين[٣٧]. وانتشرت كتبه في كلّ أنحاء الدنيا شرقًا وغربًا، وعوّل على تدريس كتبه الطبّيّة في أوروبّا لمدّة ستّة قرون خصوصًا كتابه **القانون** المعروف في الغرب باسم *Canonmedicina*. ولعلّ ابن سينا بين فلاسفة الإسلام «أكثرهم حظًّا من البحث والدراسة، شُغِل به القدامى مؤيّدين ومعارضين، وعني به المحدثون ناشرين ومعلّقين، بيد أنّه لا يكاد يذكر في شيء ما نشر من مؤلّفاته نشرًا علميًّا محقّقًا، وأغلب ما ظهر منها إنّما نشر على عجل، أو على أيدي غير المختصّين، ولا يزال جانبها الأكبر مخطوطًا أو في حاجة إلى نشر جديد»[٣٨]. ومن هنا تأتي أهمّيّة

---

(٣٥) المرجع السابق نفسه، تقديم أحمد بك أمين، ص: ٧، وقارن بابن العماد الحنبليّ، شذرات الذهب، ج: ٣، ص: ٢٣٦.

(٣٦) الزركليّ، الأعلام، ج: ٧، ص: ٢٤٢.

(٣٧) أنظر جورج شحاته قنواتي، مؤلّفات ابن سينا. أمّا سيّد حسن نصر فيقول: «تدور مؤلّفات ابن سينا التي بقي منها ٢٥٠ مؤلّفًا تقريبًا... على جميع المواضيع المعروفة في العصور الوسطى تقريبًا، وأغلب هذه التآليف بالعربيّة وإن كان بعضها بالفارسيّة مثل داشنامة علائي أي كتاب العلوم المهدى إلى علاء الدولة والذي يعدّ أوّل مؤلّف فلسفيّ بالفارسيّة. وموسوعة الشفاء *Sufficientia* باللاتينيّة التي تُعتبر أطول موسوعة علميّة كتبها إنسان بمفرده». سيّد حسن نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص: ٣٧.

(٣٨) جورج شحاتة قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، تقديم د. إبراهيم بك مدكور، ص: ٩٧.

دراسة وتحقيق هذا المخطوط في التفسير. إذ قلّما يُعرف أنّ لابن سينا تفسيرًا. وسأقتصر في هذا البحث على ذكر كتبه في التفسير فقط مع الإشارة إلى أهمّ الأماكن والمكتبات التي توجد فيها هذه المخطوطات. أمّا كتبه الأخرى في العلوم المتعدّدة فقد أفرد لها المؤلّفون كتبًا خاصّة أحيل القارئ عليها. ومن أهمّ مَن كتب عنها مقداد يالجن[٣٩]، وجورج قنواتي.

أوّلًا – مؤلّفات ابن سينا المخطوطة في التفسير

١ – تفسير آية الدخان (فصلت)[٤٠]

أورده قنواتي باسم: تفسير سورة ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان[٤١].

أوّله: إشارة بالدخان إلى مادّة السماء فإنّ الدخان جوهر ظلمانيّ والمادّة منبع الظلمة.

آخره: إشارة إلى العقول المفارقة التي هي محرّكاتها على سبيل التشويق والله أعلم بحقائق الأشياء[٤٢].

أمّا كارل بروكلمان فقد ذكره باسم: تفسير آية الدخان[٤٣]. وللاختصار نقتصر هنا على ذكر ثلاثة أماكن يوجد فيها هذا المخطوط ومَن أراد الاستزادة فليرجع إلى الفهارس التي ذكرناها سابقًا عن مؤلّفات ابن سينا.

أ – الآصفية ٣ [٧٣٠] – بروك (م) ١/ ٨١٤.

ب – راغب باشا ١٤٠ [١٤٦٩/ مجموع].

ج – رامبوا/ ٢٨٢ [541 at-Tafsir (B) 8261 M][٤٤].

---

(٣٩) مقداد يالجن، مؤلّفات ابن سينا المخطوطة في تركيا.

(٤٠) مؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، (عمّان، ١٩)، ط ١، ج: ١، ص: ٨٩.

(٤١) جورج شحاتة قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، ص: ٢٦١.

(٤٢) المرجع السابق نفسه.

(٤٣) C. Brockelmann, *Geschichte Der Arbischen Litteratur*, Vol. 1, (Lieden: Brill, 1937), p. 814.

(٤٤) مؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩؛ وجورج شحاتة قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، ص: ٢٦١-٢٦٢؛ و C. Brockelmann, *Geschichte Der Arbischen Litteratur*, Vol. 1, p. 814.

٢ - تفسير سورة الأعلى

أ - الوزيري ٤/١٢٦٩-١٢٧٠ [١١١٣٨/١١/١١] - (١١٥-١١٧و) ضمن مجموع - ٩٦٥هـ/١٥٥٧م.

ب - الأكاديميّة الأوزبكيّة ٥/٣٦٤ [xxx / ٢٣٨٥] (١١٤ب) ضمن مجموع ١٠٧٥هـ.

ج - رضا [الفصل ٣-٦٢] - ٢٨ و (ضمن مجموع) - (بروك (م) ١/ ٨١٤)[٤٥].

د - مشهد ٣/٢٢ (٦٦) سورة رقم ٧٨[٤٦].

٣ - تفسير سورة الفاتحة

متحف مولانا (المورد ٩ (١٩٨٠) ٣/٢٦٩) [مجموع ١٣/٢٤٢] - (٨٧ ب - ١٨٠) ٨٦٦هـ/١٤٦١[٤٧].

٤ - تفسير آية الربا (البقرة ٢٧٥)

رامبور ١/٢٨٤ [541 at-Tafsir (B) 8991 M] - (٦ب - ٩ب) ضمن مجموع ق ١٠هـ/١٦م[٤٨].

٥ - الرسالة النيروزيّة في حرف أبجد - (رسالة في أسرار الحروف التي في أوائل السور القرآنيّة):

أ - الأكاديميّة الأوزبكيّة ٥/٣٦٧ [xv / ٢٣٨٥] - (٤٨ب ٤٩أ) ضمن مجموع - ١٠٧٥هـ/١٦٦٤م[٤٩].

---

(٤٥) لمزيد من التفصيل انظر: مؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٩٠-٩١.

(٤٦) جورج شحاته قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، ص: ٢٦٤ رقم ٢٠٩، ويوجد في مركز جمعة الماجد في دبي صورة عن هذه المخطوطة مصوّرة من كتابخانة مرعشي برقم ١/٣١٤، وأمّا رقم المايكروفيلم في المركز فهو: ٣٧١١؛ وانظر C. Brockelmann, *Geschichte Der Arbischen Litteratur*, Vol. 1, p. 814.

(٤٧) مؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٩١.

(٤٨) المرجع السابق نفسه، ص: ٨٩.

(٤٩) المرجع السابق نفسه، ص: ٩١.

٦ - تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين

وردت أسماء مخطوطات تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين في فهارس المخطوطات على النحو التالي:

١- تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين. ٢ - تفسير المعوذتين. ٣ - تفسير سورة الإخلاص. ٤ - تفسير سورة التوحيد. ٥ - تفسير سورة الفلق. ٦ - تفسير سورة الناس.

سأكتفي هنا بالإشارة إلى بعض أهمّ الأماكن التي توجد فيها كلّ من سورة الإخلاص والمعوذتين مع الإحالة على الفهارس المفصّلة لمَن يريد الاستزادة في المعلومات عنها.

أ - تشستر بيتي ١/١٧-١٨ [(11) 3045] - (٥٨ب - ٦٢أ) ٦٩٩هـ/١٢٩٩م. ومن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مكتبة جمعة الماجد في دبي ورقمه ٧٩٥. وهي النسخة الأصليّة التي اعتمدتها في التحقيق. ورمز إليها في التحقيق بـ: الأصل.

ب - فهرست كتابخانة مرعشي ١/٢٤٣، وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مكتبة جمعة الماجد في دبي ورقمه ٣٧١١. رمز إليها في التحقيق بـ: م.

ج - جامعة برنستون (مخطوطات جديدة) ٣١٧ - ٣١٨ [(1537) 2-1406] - (١ب - ١٢أ) ق ٩هـ/ ٦٣٠م.

د - المكتب الهندي ٢/١/١٤-١٥ [(1234) (1079)] - (٥٥-٦٣أ) ضمن مجموع - ١١٧٣هـ-١١٧٩هـ/١٧٥٩م-١٧٦٥م - ورد بعنوان تفسير سورة التوحيد والمعوذتين(٥٠).

وقد طبع كلّ من تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين في دلهي العام

---

(٥٠) لمزيد من المعلومات المفصّلة انظر: جورج شحاتة قنواتي، مؤلّفات ابن سينا، ص: ٢٦١-٢٦٢؛ و C. Brockelmann, *Geschichte Der Arbischen Litteratur*, Vol. 1, pp 812-14.، وقد أحصت مؤسّسة آل البيت في الفهرس الشامل ٤٢ مخطوطة لكلّ من تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين، انظر مؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩-٩٢.

١٣١١هـ/١٨٩٣م، وفي القاهرة، مطبعة السعادة العام ١٣٣٥هـ/ ١٩١٧م[٥١].

ثانيًا - إعتناء العلماء بتفسير سورة الإخلاص لابن سينا

لقي تفسير ابن سينا عناية من العلماء، فكانت له شروح عدّة وهي:

١- **تفسير سورة الإخلاص**: للعلّامة جلال الدين محمّد بن أسعد الصديقي الدواني (ت ٩١٨هـ/ ١٥١٢م)، وهو شرح لتفسير سورة الإخلاص لابن سينا[٥٢].

٢- **شرح تفسير سورة الإخلاص**: لمحمّد بن محمّد بن مصطفى أبو سعيد الخادمي الحنفي (ت ١١٧٦هـ/ ١٧٦٢م). يوجد منها نسخة في جامعة برنستون (يهودا ٤٠ (٤٣٢) الرقم 2329). ومنها نسخة مايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمه: ٣٦٥١[٥٣].

٣- **حاشية على تفسير سورة الإخلاص لابن سينا**: لأحمد الشهير بالدباني. منها نسخة بمكتبة الحرم المكّي تحت رقم ١٢ دهلوي، وهي في ١٢٢ ورقة، ٢١ سطرًا، ١٥X٢١سم[٥٤].

٤- **تفسير سورتَي الإخلاص والفلق لابن سينا مع الترجمة والحواشي الفائقة السنيّة البهيّة باللغتين العربيّة والأرديّة**: للعالِم أبي القاسم محمّد بن عبد الرحمن. وهو مدرّس بالمدرسة الدهلويّة الموسومة بقاسم العلوم.

أ- طبع العام ١٣١١هـ/ ١٨٩٣م في دلهي، مطبعة شمس المطابع وهو

---

(٥١) جورج شحاتة قنواتي، **مؤلّفات ابن سينا**، ص: ٢٦٤، ٢٦٦-٢٦٧؛ وعليّ شواخ إسحاق، **معجم مصنّفات القرآن الكريم**، (الرياض: منشورات دار الرفاعي، ١٤٠٤/ ١٩٨٤)، ج: ٣، ص: ٦٠.

(٥٢) مصطفى بن عبدالله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢/ ١٩٨٢)، ج: ١، ص: ٤٥٠-٤٥١؛ ومؤسّسة آل البيت في الأردنّ، **الفهرس الشامل**، (التفسير)، ج: ١، ص: ٥٤٥.

(٥٣) المرجع السابق نفسه، ج: ١، ص: ٩٠، وراجع بطاقات المخطوطات في مركز جمعة الماجد في دبي.

(٥٤) عليّ شواخ إسحاق، **معجم مصنّفات القرآن الكريم**، ج: ٣، ص: ٦٠.

في ٩٦ صفحة. ومن هذه الطبعة نسخة في مكتبة بايزيد في تركيا ورقمها: ١٠٥٠٣٩ وقد حصلت على صورة لهذه الطبعة من هذه المكتبة.

ب - يوجد نسخة أخرى في مكتبة بيت القرآن الكريم في لاهور برقم 297.162-551 (٥٥).

٥- **تفسير سورة الإخلاص مع المتن العربيّ**: وهو ترجمة بالأرديّة لتفسير ابن سينا. طبع في دلهي العام ١٩٠٥، مطبعة مجتبائي (٥٦).

ومن المناسب أن تذكر الآن اعتناء العلماء بتفسير سورة الإخلاص.

ج - العلماء الذين ألّفوا في تفسير سورة الإخلاص

قد أفرد العلماء تصانيف خاصّة في تفسير سورة الإخلاص، وذلك لأنّها تعدل ثلث القرآن لما تحويه من معان عظيمة في توحيد الله تعالى. وقد كانت تآليفهم إمّا مستقلّة عن أيّ سورة، وإمّا متّصلة بسورة الفاتحة، وإمّا بسورتي الفلق والناس. ومن هذه التآليف:

١- **تفسير سورة الإخلاص**: لابن الدهان سعيد بن مبارك النحوي (ت ٥٦٩هـ/ ١١٧٣م) (٥٧).

٢- **تفسير الفاتحة وتفسير سورة الإخلاص**: للإمام فخر الدين محمّد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م).

وهي مخطوطة ومعها تفاسير سور أخرى محفوظة في مكتبة جامعة الملك سعود برقم ٢١٧٦/ ٤م/ (٤٧-٥٩) (٥٨).

٣- **تفسير سورة الإخلاص**: لأحمد بن تيميّة (٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م).

---

(٥٥) Ismet Binark and Halit Eren, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an, Printed Translations 1515-1980*, ed. Ekmeleddin Ihsanoglu, (Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture, 1406/1986), pp. 641-642.

(٥٦) *Ibid., p. 677.*

(٥٧) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج: ١، ص: ٤٤٩.

(٥٨) المرجع السابق نفسه، وانظر عليّ شواخ إسحاق، معجم مصنّفات القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ٢٢.

تصحيح محمّد بدر الدين الغساني، القاهرة، المطبعة الحسينيّة ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٤م. وبتصحيح طه يوسف شاهين، مطبعة السنة المحمّديّة، ١٩٦٩[٥٩].

٤- **الكلام على سورة الإخلاص**: لزين الدين أبي الفتوح عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبليّ، الشهير بابن رجب (ت ٧٩٥هـ/ ١٣٩٢م). وهي مخطوطة محفوظة بمكتبة الآثار العامّة ببغداد تحت الرقم: ٣٦٥١١[٦٠].

٥- **تفسير سورة الإخلاص**: لمحمّد بن محمّد بن مرزوق التلمساني، أبو عبدالله المعروف بالحفيد (ت ٨٤٢هـ/ ١٤٣٨م)[٦١].

٦- **المعتمد في تفسير قل هو الله أحد**: للأرميوني يوسف بن عبدالله بن سعيد الحسيني المصري الشافعيّ جمال الدين، (ت ٩٥٨هـ/ ١٥٥٥م)[٦٢].

٧- **تفسير سورة الإخلاص**: لعبد النافع بن عمر الحموي (ت ١٠١٦هـ)[٦٣].

٨- **تفسير سورة الإخلاص**: لمحمّد طاهر بن محمّد مكي الروميّ القاضي الحنفيّ (ت ١١٢٨هـ/ ١٧١٥م)[٦٤].

٩- **تفسير سورة الإخلاص**: لوفيّ الدين بن خليل البكاني (ت ١١٨٣هـ/ ١٧٦٩م)[٦٥].

١٠- **تفسير سورة الإخلاص بالتركيّة**: لعيسى بن أحمد بن ميكائيل الخوشناوي السهرناني الشافعيّ (ت ١٢٠٠هـ/ ١٧٨٥م)[٦٦].

---

(٥٩) إبتسام مرهون الصفار، معجم الدراسات القرآنيّة، (بغداد: مطابع جامعة الموصل، ١٩٨٤)، ص: ١٤٦.

(٦٠) عليّ شواخ إسحاق، معجم مصنّفات القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ١٣٨.

(٦١) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٢٦.

(٦٢) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ١٥٥.

(٦٣) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٢.

(٦٤) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٣.

(٦٥) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٣٤.

(٦٦) المرجع السابق نفسه.

١١- **رحمت خاصّ تفسير سورة الإخلاص**: لمحمّد حسن خان فقير. وهو تفسير بالأرديّة ومؤلّف من ١٢ صفحة. طبع في دلهي ١٣٠٩هـ/١٨٩١م.

١٢- **تفسير سورة الإخلاص**: لعبد الرحمن خضر، طبع في مطبعة النجاح، ١٣٢١هـ/١٩٠٢م[٦٧].

١٣- **سورة الإخلاص**: لأمين أحسن إصلاحي، تحق أعظم كره، المكتبة الحامديّة، ١٩١٤، وهو باللغتين العربيّة والأرديّة وترجمة لتفسير حامد الدين الفراحي السابق[٦٨].

١٤- **تفسير سورتَي الإخلاص والعلق**: لشيخ الإسلام موسى كاظم. وهو تفسير باللغة التركيّة العثمانيّة، مؤلّف من ١٦ صفحة، طبع في إستانبول ١٣٣٤هـ/١٩١٨م، مطبوعات الأوقاف الإسلاميّة[٦٩].

١٥- **تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين**: لغلام رباني، وهو ترجمة إلى الأرديّة لتفسير سورة الإخلاص والمعوذتين لابن تيميَّة السابق، وهو مؤلّف من ٣٧٢ صفحة. وطبع في لاهور ١٣٤٤هـ/١٩٢٥ في مطبعة: Islamic Steam Press[٧٠].

١٦- **تفسير سورة الإخلاص**: لحامد الدين الفراحي، تحقيق أحمد كره، مطبعة المعارف ١٩٣١. وهو مؤلّف من ٣٨ صفحة. وهو تفسير مفصّل لسورة الإخلاص باللغة العربيّة ومترجم للغة الأرديّة ومنه نسخة في مكتبة بيت القرآن في لاهور ورقمها (297.162-1330)[٧١].

١٧- **تفسير سورة الإخلاص**: لحسن علي مالك. نشر في لاهور ١٩٣٩، دار المسلم للطباعة والنشر، باللغتين العربيّة والأرديّة[٧٢].

---

(٦٧) إبتسام مرهون الصفار، معجم الدراسات القرآنيّة، ص: ١٤٧.

(٦٨) Ismet Binark and Halit Eren, *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an, Printed Translations 1515-1980*, p. 615.

(٦٩) *Ibid.*, p. 502.

(٧٠) *Ibid.*, p. 629.

(٧١) *Ibid.*, p. 630.

(٧٢) *Ibid.*, pp. 630-631.

١٨- تفسير سوة الإخلاص: لمحمّد نمر الخطيب. طبع في بغداد في مطبعة النجاح، ١٩٥٢[٧٣].

١٩- تفسير سوة الإخلاص: لعليّ بن محسن الحسني السمناني[٧٤].

٢٠- الإخلاصيّة: للشيخ زاده، وهي حاشية على تفسير سورة الإخلاص السابقة للسمناني[٧٥].

٢١- تفسير سوة الإخلاص: لعبد السلام بن الطيب الفاسي[٧٦].

٢٢- تفسير سوة الإخلاص: لرجب بن محمّد الحليّ الشيعيّ[٧٧].

٢٣- تفسير سوة الإخلاص: لأحمد بن زين الدين الإحساني الشيعي[٧٨].

٢٤- تفسير سوة الإخلاص: لمحمّد بن عبد الرحمن بن زكريّا. وهي مخطوطة في مكتبة الخزانة العامّة بالرباط تحت الرقم: ٢٢١٦ج[٧٩].

٢٥- معترك الخلاص في تفسير سورة الإخلاص: للواعظ القلقشندي محمّد حجازي[٨٠].

---

(٧٣) إبتسام مرهون الصفار، معجم الدراسات القرآنيّة، ص: ١٤٧.

(٧٤) حاجي خليفة، كشف الظنون، ج: ١، ص: ٤٤٩.

(٧٥) المرجع السابق نفسه.

(٧٦) عليّ شواخ إسحاق، معجم مصنّفات القرآن الكريم، ج: ٣، ص: ٤١.

(٧٧) المرجع السابق نفسه.

(٧٨) المرجع السابق نفسه.

(٧٩) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ٤٣.

(٨٠) المرجع السابق نفسه، ج: ٣، ص: ١٥٤.

المبحث الثالث

صحّة نسبة هذا التفسير إلى ابن سينا
ووصف المخطوطات والنسخ التي حصلتُ عليها
المعتمدة في التحقيق، وغير المعتمدة

أوّلًا: صحّة نسبة هذا التفسير إلى ابن سينا

أمّا ثبوت نسبته إليه من حيث المضمون فلا خلاف عليه، لأنّه متّفق في مضمونه مع كلّ آرائه الفلسفيّة التي سنشرحها في المبحث الرابع، وأمّا من حيث ذكر المترجمين له فإنّ الترجمات القديمة لم تذكر معظم مؤلّفاته في التفسير ولم تذكر هذا التفسير ضمن مؤلّفاته، أمّا الفهارس الحديثة فقد ذكرت هذا التفسير من مؤلّفاته مع مؤلّفات أخرى، وقد اتّفقت كلّ النسخ التي حصلتُ عليها على ذكر ابن سينا مؤلّفًا لهذا التفسير. وهذا يؤكّد نسبة هذا التفسير إليه. وهناك نسخ عديدة لتفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس ابن سينا أوصلها الفهرس الشامل إلى ٣٩ نسخة منتشرة في مختلف مكتبات العالم[٨١]. ولم أتمكّن من الحصول إلّا على خمس منها - تفي بإخراج المخطوط محقّقًا - وهي:

ثانيًا: وصف المخطوطات

١ - النسخة الأولى:

وهي موجودة في دبلن في مكتبة تشستر بيتي ١/١٧-١٨ [3045 (11)] - (٥٨ب - ٦٢أ) ٦٩٩هـ/١٢٩٩م. وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمه ٧٩٥. وهي النسخة الأصليّة التي اعتمدتها في التحقيق. ورمز إليها في التحقيق بـ: الأصل.

وصف المخطوطة

١- العنوان: تفسير سورة الإخلاص.

(٨١) مؤسّسة آل البيت في الأردنّ، الفهرس الشامل، (التفسير)، ج: ١، ص: ٨٩-٩٠.

٢- المؤلِّف: للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، قدّس الله نفسه.

٣- الناسخ: وجدتُ هذه العبارة في آخر المخطوطة: (كتبه الراجي لما رحمة ربّه) من غير ذكر الاسم.

٤- تاريخ النسخ: سنة تسع وتسعين وستمائة هجريّة، وتعادل بالميلاديّة سنة ١٢٩٩.

٥- الخطّ: نسخيّ.

٦- الأوراق: ٥ [٥٤/ب-٥٨/أ].

٧- الأسطر: ١٩.

٨- المقاس: ١٦,٥ × ٨,٥سم.

٩- البداية: قل هو الله أحد الهو المطلق...

١٠- النهاية: فهذا ما وقفت عليه أسرار هذه السورة. تمّت الرسالة والحمد لله لواهب العقل ومبدع الكلّ، والصلوة على خير الرسل.

١١- السماعات والإجازات والمقابلات: يبدو أنّ هذه النسخة قد قوبلت بنسخة أخرى، وممّا يدلّ على ذلك عبارة (بلغ) الموجودة في هوامش الصفحات التالية: ٥٨أ، ٦١أ، وفي ص: ٦٢أ وهي آخر صفحة من تفسير المعوذتين التي تلي مباشرة تفسير هذه السورة، نجد العبارة التالية: «قوبل ولله الحمد».

١٢- الحواشي: تدلّ الحواشي العديدة في هذه النسخة على أنّ النسخة قد قوبلت بنسخة أخرى، إذ إنّ هذه الحواشي استدراكات لسقوط في كلمة أو جملة أو جمل عديدة. وعادة ما يشير الناسخ إلى هذا السقط في داخل النصّ بوضع علامة تشبه الرقم (٧)، ثمّ يكرّر العلامة في الحاشية ويذكر الشيء الذي سقط من النصّ، وعند انتهائه من ذكر الحاشية الطويلة يضع كلمة: (صح). ولا تكاد تخلو صفحة من هذه الحواشي ما عدا الصفحتين الأولىٰ والأخيرة من المخطوطة. وبعض هذه الحواشي صعب القراءة لعدم وضوح الخطّ فيه.

١٣- الرموز المستخدمة: يستخدم الناسخ أحيانًا إشارة الدائرة التي في داخلها نقطة ⊙ للفصل بين الموضوعات كما في ص: ٥٥أ.

١٤- طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - كتابة الألفات: يضع أحيانًا فوق الألف الممدودة داخل الكلمة إحدى العلامتين التاليتين:

١- ~ مثل كلمة: الـله ص: ٥٤ب.

٢- (ا) علامة المدّ الصغيرة مثل كلمة الإله ص: ٥٤ب.

ب - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أوّل الكلمة ووسطها في معظم الأحيان، فمثلًا كتبت كلمة: ازيد وكلمة: اودعه في ص: ٥٦أ بدون همزة على الألف.

وأمّا الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء فقد أثبتت ياء وسهلت مثل كلمة: لطايف ص: ٥٥ أو كلمة: استغنايه، ص: ٧٥ب. وتثبت في بعض الأحيان الهمزة مع الياء مثل كلمة أجزائه ص: ٧٥ب.

وأمّا الهمزة آخر الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان مثل كلمة: شيء ص: ٦٥أ، إلّا أنها حذفت أحيانًا كما في كلمة مبادي ص: ٥٥أ، وكلمة فسوا ص: ٥٤ب.

ج - كتبت الكاف التي في آخر الكلمة على الشكل التالي: كذلكـ، ومثل كلمة: التشكيكـ.

د - التنقيط: أثبت التنقيط في معظم الحروف المنقّطة، وإن كان حذف من أماكن عديدة بحيث ترى كلمة كاملة غير منقّطة مثل كلمة: يكون ص: ٨٥أ والتي لم تنقط أبدًا(٨٢).

إعتمدتُ في تحقيق هذا النصّ على هذه النسخة للأسباب التالية:

---

(٨٢) إعتمدتُ في وصف المخطوط على المراجع التالية: Arther Arberry, *The Chester Beaty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, (Dublin: Emer Walker (Irland) Ltd., 1955), pp. 17-18; ومؤسسة آل البيت في الأردنّ، **الفهرس الشامل، (التفسير)**، ج: ١، ص: ٨٩، **وبطاقات المخطوطات** في مكتبة مركز جمعة الماجد في دبي.

أوّلًا: إنّها أقدم النسخ، حيث كتبت العام ٦٩٩هـ/١٢٩٩م.
ثانيًا: إنّها قوبلت بنسخ أخرى كما تبيّن من النصّ، وهذا الأمر يزيد النصّ دقّة وصحّة.
ثالثًا: إنّها أوضح النسخ خطًّا، وأقلّها أخطاءً.

٢ - النسخة الثانية

وهي موجودة في إيران، فهرست كتابخانة مرعشي ٢٤٣/١، وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مركز جمعة الماجد في دبي ورقمه ٣٧١١. **ورمز إلى هذه المخطوطة في التحقيق بـ: م.**

وصف المخطوطة

١- العنوان: تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين:
٢- المؤلّف: للشيخ الرئيس قدوة الحكماء أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، رحمة الله تعالى عليه.
٣- الناسخ: مصطفى.
٤- تاريخ النسخ: لا تاريخ.
٥- الخطّ: نسخ.
٦- الأوراق: ٥ [١/ب-٥/أ].
٧- الأسطر: ٢٣.
٨- المقاس: ٢٣ × ١٤,٥ سم.
٩- البداية: قوله جلّ جلاله قل هو الله الهو المطلق.
١٠- النهاية: فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه السورة. والله تعالى أعلم بحقيقة معانيه اللطيفة.
١١- طريقة رسم الحروف (الإملاء):
أ - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أوّل الكلمة ووسطها في معظم الأحيان، فمثلًا كتبت كلمة: ان في ص: ٣ب، وكلمة احد في ص: ٤أ بدون همزة على الألف.
وأمّا الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء فقد أثبتت ياء وسهلت مثل كلمة: حقايق ص: ٤ب، وكلمة: اللايقة ص: ٣ب. وأمّا الهمزة آخر

الكلمة فقد أثبتت في معظم الأحيان مثل كلمة: الإيماء ص: ٥أ.
ب - يلاحظ في هذه النسخة كثرة الأخطاء اللغويّة والإملائيّة، وكثرة السقط، ولهذا لم تعتمد أصلًا.
ج - يلاحظ أنّ الناسخ يكرّر دائمًا آخر كلمة في الصفحات المتقابلة، يكرّرها في أوّل الصفحة المقابلة.

٣ - النسخة الثالثة

وهي موجودة في تركيا في المكتبة السليمانيّة في قسم بغدتلي وهبة أفندي، ورقمها: 143/1[٨٣]. وهذه النسخة ضمن مجموعة من رسائل لابن سينا وهي: ١ - رسالة في فضائل الشراب وسياسة البدن. ٢ - رسالة في الحزن. ٣ - رسالة في دفع الغم. وقد رمزتُ إلى هذه النسخة في التحقيق بـ: س.

وصف المخطوطة

١- **العنوان**: تفسير الإخلاص والمعوذتين.
٢- **المؤلّف**: تأليف الشيخ الرئيس أبو عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا، رحمه الله.
٣- **الناسخ**: السيّد عبيدالله المعروف بهاشم.
٤- **تاريخ النسخ**: أواسط ذي الحجّة العام ١١٦٤هـ/ ١٧٥٠م.
٥- **الخطّ**: فارسيّ.
٦- **الأوراق**: ٤ [١/ب-٤/ب].
٧- **الأسطر**: ١٩ متوسّط.
٨- **المقاس**: ٢١,٥ × ١٦.
٩- **البداية**: هذه رسالة مشتملة على تفسير سورة الإخلاص والمعوذتين.
١٠- **النهاية**: فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه السورة. والله تعالى أعلم.

---

(٨٣) إطّلعتُ على هذه النسخة وحصلتُ على صورة منها عندما زرت تركيا في ١٦/٩/١٩٩٠.

١١- التملكات: يوجد على صفحة العنوان تملكان:

أ - من كتب السيّد مصطفى مسعود رئيس الأطبّاء حضرت سلطاني غفر لهما ١٢٢٦هـ/ ١٨١٠م.

ب - دخل في ملك الفقير إبراهيم فخر الدين بن عبدالله التميم الداري ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م.

ويوجد على صفحة العنوان ختم دائريّ كتب فيه: أوقف هذا الكتاب وهبي بن عبد المعيد الدوري.

١٢- الحواشي: يوجد حواشٍ قليلة، وهي استدراكات لسقوط في كلمة أو جملة أو جمل عديدة. وعادة ما يشير الناسخ إلى هذا السقط في داخل النصّ بوضع علامة ثلاث نقاط بشكل مثلّث ∴. كما في ص: ٣أ و٤ب.

١٣- طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - الهمزة: لم تثبت الهمزة في أوّل الكلمة ووسطها في معظم الأحيان.

وأمّا الهمزة في وسط الكلمة والتي أصلها ياء فقد أثبتت ياء وسهلت مثل كلمة: علايق، وكلمة: الاستيناس.

وأمّا الهمزة آخر الكلمة فلم تثبت في معظم الأحيان مثل كلمة: الشي، إلّا أنّها أثبتت أحيانًا كما في كلمة الدواء ص: ٣أ.

ت - يحذف الناسخ أحيانًا جزءًا من حرف الكاف أوّل الكلمة ووسطها مثل كلمة: كلّ ما كان ص: ٣ب.

ث - يكتب الناسخ النون غالبًا في آخر الكلمة مثل كتابته لحرف الراء ومن غير تنقيط.

ج - تتميّز هذه النسخة بأنّ التنقيط فيها نادر.

د - يلاحظ أنّ الناسخ يكرّر دائمًا آخر كلمة في الصفحات المتقابلة، يكرّرها في أوّل الصفحة المقابلة.

٤ - النسخة الرابعة

وهي موجودة في أمريكا في مكتبة جامعة برنستون (يهودا)/ ٤ (٤٣٢)

ورقمها: 3329. وعن هذه النسخة صورة بالمايكروفيلم في مكتبة جمعة الماجد في دبي ورقمه ٣٦٥١. وهي شرح لتفسير سورة الإخلاص لابن سينا. ولم تُعتمَد في التحقيق.

وصف المخطوطة:

١- العنوان: شرح تفسير سورة الإخلاص [لابن سينا].

٢- المؤلِّف: محمّد بن محمّد بن مصطفى أبو سعيد الخادمي الحنفي ت ١١٧٦هـ/ ١٧٦٢م.

٣- الخطّ: تعليق

٤- الأوراق: ١١ ق [١٠٢ب/ ١١٠ب].

٥- الأسطر: ٢١ متوسّط.

٦- المقاس: ٢٢ × ١٦,٥.

٧- البداية: الحمدلله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، والصلاة والسلام على نبيّه محمّد وعلى آله من الأزل إلى الأبد وبعد..

٨- النهاية: هذا آخر ما أوردنا بالارتجال لما اقتضى الحال الارتجال بعون الملك المتعال وإليه المرجع والمآل.

٩- الحواشي: يوجد بعض الحواشي التي هي زياد في شرح النصّ.

١٠- الرموز المستخدمة: يضع الناسخ خطًّا فوق متن ابن سينا ليميّزه عن شرحه. ولم يورد متن ابن سينا كلّه، بل اختار منه ما يريد شرحه فقط. ولهذا السبب لم أعتمد على هذه النسخة في المقارنة.

١١- طريقة رسم الحروف (الإملاء):

أ - كتابة الألفات: الهمزة: يسقط الناسخ غالبًا الهمزة أوّل الكلمة، ويثبتها في الوسط. وإذا كانت الهمزة في وسط اسم على وزن فعائل فإنّه يقلبها ياء مثل: عوايق ص: ١٠٢ب. وأمّا الهمزة في آخر الكلمة فإنّه يثبتها.

ب - الحواشي: يوجد في معظم الصفحات حواش على هامش المخطوط.

ج - يلاحظ أنّ الناسخ يكرّر دائمًا آخر كلمة في الصفحات المتقابلة، يكرّرها في أوّل الصفحة المقابلة.

د - يكتب الناسخ حرف النون مثل حرف الزاي.

هـ - يختصر الناسخ كلمة: المطلوب كما يلي: المط ص: ١٠٣ب و١٠٤ب.

٥ - النسخة الخامسة

وهي موجودة في الهند في دلهي وطبعت العام ١٣١١هـ/١٨٩٣م، مطبعة شمس المطابع. ومن هذه الطبعة نسخة في مكتبة بايزيد في تركيا ورقمها: ١٠٥٠٣٩ وقد حصلتُ على صورة لهذه الطبعة من هذه المكتبة. ويوجد نسخة أخرى منها في مكتبة بيت القرآن الكريم في لاهور برقم 297.162-551[(٨٤)]. وقد رمزتُ إلى هذه النسخة في التحقيق بـ: ب.

وصف المخطوطة

١- العنوان: تفسير سورتي الإخلاص والفلق لابن سينا مع الترجمة والحواشي المزيلة للغواشي.

٢- المؤلِّف: الشيخ الرئيس أبو عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا، رحمه الله تعالى.

٣- الشارح والمترجم: العالم أبي القاسم محمّد بن عبد الرحمن.

٤- الخطّ: نسخ.

٦- الأوراق: ٦٤ صفحة.

٧- الأسطر: ٥ أسطر.

٨- البداية: قوله جلّ جلاله قل هو الله أحد.

٩- النهاية: فهذا ما وقفت عليه من أسرار هذه السورة. والله تعالى أعلم بغاياتها.

١٠- الحواشي: وضع نصّ تفسير ابن سينا في وسط الصفحة، ثمّ وضع حول النصّ خطّ مستطيل يحيط بالنصّ، ووضعت الترجمة إلى

---

(٨٤) Halit Eren, *World Bibliography*, pp. 641-642.

الأرديّة فوقه. ثمّ وُضِعت التعليقات العربيّة حول الترجمة، ويفصل بين الترجمة والتعليقات العربيّة أيضًا خطّ مستطيل في كلّ صفحة. وقد كُتبت هذه التعليقات بالخطّ الفارسيّ. وهذه النسخة كثيرة الأخطاء والسقط. وقد اعتمدتُ على هذه النسخة في المقارنات بين النسخ.

المبحث الرابع

منهج ابن سينا في هذا التفسير والجانب الإلهيّ عنده

أوّلًا: منهج ابن سينا في هذا التفسير: يعدّ هذا التفسير تفسيرًا فلسفيًّا وليس من قبيل التفسير بالمأثور. فابن سينا قد ضمَّن فيه آراءه الفلسفيّة الإلهيّة، بدءًا من القول بالمبدأ الأوّل، وواجب الوجود، والعلّة الأولى، إلى قضيّة الصفات وكيفيّة صدور المخلوقات عن الله تعالى وغير ذلك من أمور.

وهذا المنهج الذي اتّبعه ابن سينا في هذا المخطوط يتّفق اتّفاقًا تامًّا مع فكره الفلسفيّ الإلهيّ في سائر كتبه وتآليفه. وهو من خلال شرحه بعض القضايا في هذا التفسير يحيل على أهمّ كتاب من كتبه وهو الشفاء. ويشرح ابن سينا كلّ آية على حدة، ويستخدم أحيانًا أسلوب السؤال والجواب مثل قوله: فإن قيل... فنقول... ثمّ يضع خاتمة لتفسيره يلخّص فيها مجمل الأفكار التي ناقشها في شرحه الآيات. وباختصار فإنّ هذا التفسير من مؤلّفات ابن سينا الرصينة والمتميّزة في المجال الفلسفيّ.

ثانيًا: الجانب الإلهيّ عند ابن سينا

لمّا كان هذا التفسير له علاقة وثيقة بفكر ابن سينا الفلسفيّ كان لا بدّ لفهمه من تقديم توطئة عن آرائه في الإلهيّات بشكل مناسب وغير مطوّل، وفهم الآراء الإلهيّة هذه ضروريّ لفهم القضايا الإلهيّة التي ضمّنها في هذا التفسير، فأقول:

يعدّ الجانب الإلهيّ في فكر ابن سينا الفلسفيّ الجانب الأهمّ في فلسفته الإلهيّة. هذه الفلسفة التي نجد فيها عمقًا وأيّ عمق، وإثارة لمشكلات كانت موضع مناقشات مستفيضة عند فلاسفة العصور الوسطى، وفيها إجابات هي حريّة بأن تكون موضع تأمّل واهتمام المفكّر الذي تجذبه دائرة الميتافيزيقيا، وفيها امتزاج عجيب بين فكر أرسطيّ وفكر أفلاطونيّ، وفكر

إسلاميّ، وفيها جدّة قد نعدمها في بعض مجالات بحوثه الطبيعيّة. . . وإنّ نقطة واحدة من مئات النقاط التي، أثارها في فلسفته الإلهيّة تحتاج إلى أبحاث وأبحاث حتّى يستطيع الدارس أن يسبر غورها»(٨٥). وإنّ الجانب الإلهيّ عنده هو الذي تعرّض للنقد والردّ من قبل العلماء أكثر من أيّ جانب من جوانب فلسفته كما ذكرنا سابقًا في ترجمته. ويعد كتاب الشفاء (قسم الإلهيّات)، والنجاة (مختصر الشفاء)، والحكمة المشرقيّة، وكتاب الإشارات والتنبيهات، وهو آخر ما صنّفه وأجوده، من أهمّ كتب ابن سينا التي ضمّنها آراءه في الحكمة أو الفلسفة. وقد كانت الفلسفة عنده تشمل ما يلي: الإلهيّات، والمنطق، والرياضيّات، والطبيعة.

ونظرًا إلى أنّ موضوع الإلهيّات متشعّب في نظر ابن سينا، فسيقتصر بحثي على تبيان أهمّ الأمور فيه ممّا يخدم فهم نصّ المخطوطة التي أحقّقها. وهذه الأمور هي:

١- تعريف العلم الإلهيّ.

٢- واجب الوجود بذاته باعتباره المبدأ الأوّل للوجود وطريقة الاستدلال عليه، والردّ على ابن سينا في ذلك.

٣- صفات الخالق سبحانه وتعدّدها، والردّ على ابن سينا في ذلك.

٤- صفة العلم، والردّ على ابن سينا في ذلك.

٥- نظريّة الفيض عند ابن سينا(٨٦)، والردّ عليه في ذلك.

١ - تعريف العلم الإلهيّ

يعرّف ابن سينا العلم الإلهيّ la Science Divine بأنّه: «العلم الذي ندرس فيه العلل الأولى للوجود المادّيّ وما يتعلّق بهما، فعلّة العلل مبدأ المبادئ وهو الله، وهو ما يجب أن نتحمّس له»(٨٧). وقد أطلق على هذا العلم

---

(٨٥) مرفت عزّت بالي، الاتّجاه الإشراقيّ في مشكلتي المعرفة والألوهيّة عند ابن سينا، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، كلّيّة الآداب، قسم الفلسفة، ١٩٨٩، ص: ٣٦٩.

(٨٦) محمّد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص: ٢٤.

(٨٧) مرفت عزّت بالي، الاتّجاه الإشراقيّ في مشكلتي المعرفة والألوهيّة عند ابن سينا، ص: ٣٦٨.

العلم الإلهيّ لأنّه يهتمّ بمعرفة الله تعالى ومعرفة الأمور المفارقة للمادّة في الحدّ والوجود، فإلهيّات ابن سينا بمقالاتها العشر تتكلّم على موضوعات عديدة، منه ما له علاقة مباشرة بالله تعالى كالمقالتين الثامنة والتاسعة، ومنه ما ليس كذلك، فالتسمية بالإلهيّات من باب التوسّع والتغليب، ولهذا يطلق على العلم الإلهيّ تسميات أخرى عدّة[٨٨] وهي:

أ – الفلسفة الأولى: لأنّها العلم بأوّل الأمور في الوجود، وأوّل الأمور في العموم.

ب – الحكمة: لأنّها علم أفضل الأشياء بأفضل علم، فهي أفضل علم لأنّها علم اليقين، وأفضل معلوم لأنّها تنصبّ على البارئ جلّ شأنه، والأسباب التي من بعده. والحكمة عنده قسمان: نظريّة وعمليّة، والإلهيّات من الحكمة النظريّة[٨٩].

ج – ما بعد الطبيعة: ليس المراد بالطبيعة هنا القوّة التي هي مبدأ الحركة والسكون، بل يراد بها جملة الأشياء الحادثة عن المادّة الجسمانيّة بما فيها من قوّة وأعراض.

وقد عوّل ابن سينا – كما سنرى – في إلهيّاته كثيرًا على «ميتافيزيقيّ» المعلّم الأوّل أرسطو، مع تميّز ابن سينا بأنّه كان: «أدقّ ترتيبًا، وأكثر انسجامًا، وأوضح هدفًا، وأجلى عبارة»[٩٠] من المعلّم الأوّل.

٢ – واجب الوجود بذاته باعتباره المبدأ الأوّل[٩١] للوجود وطريقة الاستدلال

---

(٨٨) يقول ماجد فخري: «إنّ قسم الإلهيّات (وهو الفنّ الثالث عشر من موسوعته الفلسفيّة المعروفة بالشفاء) موضوع العلم الإلهيّ (أو الفلسفة الأولى، والحكمة المطلقة، وما بعد الطبيعة كما يدعوه أيضًا)». ماجد فخري، «موضوع الإلهيّات عند ابن سينا وأسلافه»، في كتاب: إبن سينا، إصدار اللجنة الوطنيّة اللبنانيّة للتربية والعلم والثقافة (اليونيسكو)، ص: ١٠٣.

(٨٩) محمّد عاطف العراقيّ، الفلسفة الطبيعيّة عند ابن سينا، ص: ٢٤.

(٩٠) عبد الرحمن بدويّ، موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ١٩٨٤) ط ١، ج: ١، ص: ٤٤-٤٥.

(٩١) إبن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م)، ج: ١، ص: ٩، ٧-١١.

عليه عند ابن سينا، والردّ عليه في ذلك:

تمثّل منهج ابن سينا في حلّه لمشكلة الألوهيّة في تطرّقه ومعالجته للأمور التالية:

أ - حديثه عن واجب الوجود.

ب - دليل الإمكان المتعلّق بإمكان وجوده تعالى.

ج - لوازم واجب الوجود، وهي لا تخرج عن عين الذات.

د - صفات المعاني[٩٢].

فأوّل خطوة خطاها ابن سينا في كلامه على الله تعالى كمبدإ أوّل للوجود هو إثباته لضرورة وجود واجب الوجود الذي هو العلّة الأولى وعلّة العلل ومبدأ الكلّ والعلّة التامّة[٩٣]. وقد سلك في إثباته لواجب الوجود طريقة لم يُسبق إليها. ومع تأثّر فلسفته الإلهيّة بأرسطو إلّا أنّه عدل في منهجه في إثبات وجود الله عزّ وجلّ عن دليل أرسطو[٩٤] لأنّ دليل أرسطو لا يؤدّي إلى أنّ الله علّة فاعلة للعالم، عدل في ذلك إلى دليله هو الواجب والممكن والذي يُطلق عليه أيضًا الدليل الوجوديّ Preue Ontologique، فواجب الوجود عنده هو الضروريّ الوجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، أمّا الممكن الوجود فهو الذي متى فرض غير موجود أو موجودًا لم

---

(٩٢) المبدأ الأوّل هو: «واجب الوجود بذاته، وما عداه ممكن يستمدّ الوجود منه، هو مبدأ لأنّه يصدر عنه كلّ شيء، وأوّل لأنّه سابق أزلًا على كلّ وجود، وهو تامّ الوجود لأنّه واجب الوجود بذاته ولذاته، وكلّ وجود ناقص عن وجوده». ابن سينا، الشفاء، (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، ج: ١، ص: ١٩. ويعالج ابن سينا بدقّة قضيّة المبدأ الأوّل في المقالة الثامنة من الإلهيّات في الشفاء. انظر المرجع السابق نفسه، ص: ٩.

(٩٣) مرفت عزّت بالي، الاتّجاه الإشراقي في مشكلتي المعرفة والألوهيّة عند ابن سينا، ص: ٣٧١.

(٩٤) وصف الله تعالى بالعلّة التامّة لأنّ جميع الأشياء توجد من أجلها، وهي لا توجد من أجل شيء. ابن سينا، الشفاء، (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، ج: ١، ص: ١٩؛ وكذلك انظر كلام الفيلسوف الكندي الذي يصف الله تعالى بأنّه (العلّة الأولى التي لا علّة لها، والمتمّمة التي لا متمّم لها) في جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، (بيروت: الشركة العالميّة للكتاب، ١٤١٤هـ/١٩٩٤)، ج: ١، ص: ١٨٤.

يعرض منه محال[٩٥].

وكان الهدف الرئيس لابن سينا في إثباته لواجب الوجود هو التوفيق بين نظرة الإسلام في أنّ للكون خالقًا، وأنّ الكون مخلوق، وبين النظرة الفلسفيّة التي تقول بقدم العالم، إلّا أنّ ابن سينا قد أخفق في هذا التوفيق ممّا جعله عرضة للنقد من علماء وفلاسفة مثل الغزالي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم. فأمّا الغزالي فقد كفّره لأنّ آراءه تؤدّي للقول بقدم العالم[٩٦]، وأمّا ابن رشد فقد انتقد ابن سينا لأنّه خرج عن المنهج الأرسطيّ عندما تناقض في تقسيمه الموجودات إلى ثلاثة أقسام:

١- الممكن بذاته.

٢- الواجب بغيره الممكن بذاته، وهو يشتمل على الكائنات ما خلا الله.

٣- الواجب بذاته وهو المبدأ الأوّل أي الله الذي يفيض منه الوجوب[٩٧].

واعتراض ابن رشد هو على القسم الثاني من هذا التقسيم إذ اعتبره «في غاية السقوط وذلك أنّ الممكن في ذاته وجوهره ليس يمكن أن يعود ضروريًّا من قبل فاعله إلّا إذا انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروريّ»[٩٨] وهذا محال. فالله تعالى بنظر ابن سينا هو العلّة الأولى

---

(٩٥) دليل أرسطو هو برهان الحركة الذي عوّل عليه في الجزء الثامن من (السماع الطبيعيّ)، وعاد إليه في كتابه (ما بعد الطبيعة).. ابن سينا، الشفاء، (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، ج: ١، ص: ٢١.

(٩٦) مرنت عزّت بالي، الاتّجاه الإشراقيّ في مشكلتي المعرفة والألوهيّة عند ابن سينا، ص ٣٨٩.

(٩٧) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحق محمود بيجو، (دمشق، دار الألباب، ١٤١٩/ ١٩٩٨)، ص: ٦٩-٧٢؛ وقارن بابن سينا، الشفاء، (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، ص: ٢٢؛ ووفاء تقيّ الدين، المصطلحات العلميّة في كتاب القانون لابن سينا، ج: ١، ص: ٧٧-٧٨.

(٩٨) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، (دمشق: مكتبة النشر العربيّ، ١٣٥٦/١٩٣٧)، ص: تا. حظي تقسيم ابن سينا للوجود إلى ممتنع وممكن وواجب بقبول الفلاسفة المسلمين المتأخرين والمدرسيّين اللاتين، وهو من ابتكار ابن سينا. والحقيقة أنّ ابن سينا يبني فلسفته كليًّا على التفرقة بين الأقسام الثلاثة هذه وعلاقة=

للكون، وقد استدلّ على ذلك بدليل الممكن والواجب، وأقام برهانه على أمرين:

١- إنّ العالم سلسلة مرتَّبة من علل ومعلولات أي إنَّ جميع الموجودات التي فيه ممكنة لا بدّ لها من علّة توجدها.

٢- إنّ هذه السلسلة تنتهي بالضرورة إلى علّة لا علّة لها هو واجب الوجود بذاته[٩٩].

«فعلة الوجود عند ابن سينا هي الوجوب، والسبب المهيّئ له هو الإمكان، وهو ضروريّ لإثبات الوجود، فالوجوب إذن هو السبب الرئيس للإخراج من حالة الإمكان إلى حالة الوجود ولولا هذا لاستمرّ كلّ شيء في حالة الإمكان»[١٠٠].

وقد أذعن ابن سينا في هاتين المقدّمتين لعلماء الكلام كالجويني الذي يقول بأنّ العالم كلّه جائز، فابن سينا أذعن لهم بالرغم من انتقاده علماء الكلام وزعمه أنّ الحاجة إلى الواجب هي الإمكان لا الحدوث. وقد انتقد ابنُ رشد في كتاب الكشف ابنَ سينا على خضوعه لعلماء الكلام في هذا.

=الماهيّة بالوجود. أنظر سيّد حسن نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ص: ٤٠-٤١.

(٩٩) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تج وتد. الخلاصة في الفرق بين آراء ابن سينا وابن رشد فيما يتعلّق بتقسيم الموجودات إلى الواجب والممكن هو: «إنّ ابن رشد يجيز انقسام الموجودات إلى ممكن وواجب في الحركة ويمنعه في الجواهر لأنّ الجواهر عنده أزليّة والبقاء لها من قبل ذاتها لا من قبل غيرها، والممكن الوجود لا يمكن أن يصبح واجب الوجود إلّا إذا انقلبت فيه طبيعة الإمكان إلى طبيعة الضرورة، والإمكان السرمديّ هو الوجود الضروريّ. أمّا عند ابن سينا فإنّ الجواهر ممكنة بذاتها وواجبة بغيرها، والجزئيّات أعراض ممكنة بالقياس إلى الكلّيّات، وقولنا إنّها أعراض ممكنة بذاتها وواجبة بغيرها لا يجعل العالم في حظيرة الإمكان، بل يجعله مع إمكانه مصطبغًا بصبغة الوجوب». جميل صليبا، بين ابن سينا وابن رشد، فصلة من مجلّة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، ج: ١، م ٥٠، (دمشق، ١٣٩٥/١٩٧٥)، ص: ١٦-١٧.

(١٠٠) بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: ٤٧.

ويظهر أنّ ابن سينا لم يقدّم هذه المقدّمات إلّا ليتوصّل إلى القول بإبداع العالم على وجه شبيه بطريقة الأفلاطونيّة الحديثة، وهو بهذا المعنى كأفلاطون يجعل المادّة قديمة ولكنّه يجرّدها من كلّ حقيقة جوهريّة، ويزعم أنّها مقرّ الإمكان والعدم[١٠١]. فالعالم عند ابن سينا مخلوق من عدم ولكنّه قديم «كان الله وخلق»، لا أنّه كان ثمّ خلق، لأنّ القول بحدوث العالم على نحو ما تصوّره أحداث المتفلسفة الإسلاميّة يؤذن بطروء التغيّر على الله تعالى وهذا محال... فالقول بحدوث العالم بنظرهم يؤدّي إلى التعطيل.

أمّا طريقة ابن سينا في إثبات وجود الله تعالى فهي تعتمد كلّ الاعتماد على التفرقة بين الواجب والممكن، فهو قد استدلّ على وجوده تعالى من الوجود نفسه بقطع النظر عن الواقع المشاهد من هذا العالم بعكس طريقة المتكلّمين الذين يستدلّون بحدوث العالم على وجوده تعالى[١٠٢]، «ويرى ابن سينا أنّ هذا الدليل الوجوديّ هو أوثق وأشرف وأولى من غيره لأنّه استشهاد بالحقّ على كلّ شيء، وليس استشهادًا بكلّ شيء على الحقّ تبارك وتعالى. وهذا الدليل هو أولى البراهين بإعطاء اليقين لأنّه استدلال بالعلّة على المعلول وليس استدلالًا بالمعلول على العلّة»[١٠٣].

وبالإضافة إلى الاستدلالات السابقة على وجود الله تعالى فقد عزّز ابن سينا استدلالاته على وجود الله تعالى بآيات الآفاق والأنفس وبالاستشهاد عليه سبحانه بكلّ شيء، كما دلّت على ذلك آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحقّ أو لم يكف بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد﴾[١٠٤]، وهكذا اتّخذ ابن سينا من

---

(١٠١) سالم مرشان، الجانب الإلهيّ عند ابن سينا، ص: ٣٤٢-٣٤٣.

(١٠٢) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تد-ته.

(١٠٣) مرفت بالي، الاتّجاه الإشراقيّ، ص: ٣٨٣. ويسمّى دليل المتكلّمين كذلك بدليل الحدوث.

(١٠٤) سالم مرشان، الجانب الإلهيّ عند ابن سينا، ص: ٣٤٣-٣٤٤، وقارن بابن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة،=

التأمّل العقليّ أو النظر العقليّ في النفس والوجود طريقًا لإثبات واجب الوجود (الله) عزّ وجلّ، وهذا ممّا يُشهد له بالبراعة والأصالة في التفكير[١٠٥].

٣ - صفات الخالق سبحانه وتعدّدها، والردّ على ابن سينا في ذلك

وصف الله تعالى ذاته في القرآن الكريم بصفات عديدة ومنها ما أطلق عليه العلماء اسم صفات المعاني وهي: (الحياة، والإرادة، والقدرة، والعلم، والسمع، والبصر، والكلام)، وهذه الصفات الكريمة ملازمة للذات ولا تتنافى مع وحدانيّته سبحانه ولا تؤدّي إلى التعدّد في ذاته العليّة. في حين رأى أكثر الفلاسفة وعلى رأسهم ابن سينا متأثّرًا بمَن سبقوه، وبناء على تعريفه لواجب الوجود، وبناء على بساطة ذات الله تعالى، رأى أنّ كلّ الصفات التي وردت في الشرع وتجب لله تعالى إنّما ترجع لصفة العلم والإدراك على اعتبار أنّ ذات الله علم محض، وعقل محض، وإدراك محض[١٠٦]. فإرادة الله تعالى مثلًا ليست مغايرة الذات لعلمه، ولا علمه مغاير لإرادته، بل إنّ علمه هو عين إرادته، وإرادته هي عين قدرته، وإرادته هي كون ذاته عاقلة للكلّ[١٠٧].

وليست محاولة ابن سينا هي المحاولة الأولى في ردّ الصفات التي وردت في الشرع إلى صفة لا تتنافى مع بساطة واجب الوجود بذاته، فقد قام المعتزلة قبله بردّ الصفات إلى صفة واحدة هي العلم، وذلك بهدف تنزيه الباري سبحانه، وكذلك حاول الفارابي قبل ابن سينا، إلّا أنّ ابن سينا قد فاق من قبله في وضوحه ودقّة تفصيلاته وتعليلاته[١٠٨].

=١٣٨٠/١٩٦٠)، ص: ٣٥٤.

(١٠٥) فصلت: ٥٣.

(١٠٦) مرفت بالي، الاتّجاه الإشراقيّ، ص: ٣٨٩.

(١٠٧) سالم مرشان، الجانب الإلهيّ عند ابن سينا، ص: ٣٤٤.

(١٠٨) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تز. يقول ابن سينا في المقالة الثامنة من «الإلهيّات الفصل السابع: فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بيّنّا أنّ العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له. ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه=

ولا يخفى خطأ المعتزلة وابن سينا ومَن سار على نهجهم في ردّ الصفات إلى صفة واحدة أو اثنتين، بسبب أنّ وظيفة كلّ صفة تختلف عن الأخرى معنًى ومتعلّقًا، فكيف يمكن مثلًا ردّ صفة العلم إلى القدرة والإرادة أو العكس، مع العلم بأنّ وظيفة ومتعلّق كلّ صفة مغاير للأخرى؟

«أمّا فيما يتعلّق بالصفات الأخرى أي غير صفات المعاني كصفات الأسلوب مثلًا، فقد حاول ابن سينا أن يردّ تلك الصفات إلى نفس الذات إمّا عن طريق السلب أو عن طريق الإضافة، وإمّا عن طريق السلب والإضافة معًا. وهذان الطريقان اللذان لجأ إليهما ابن سينا هما طريقان من طرق التعبير عن كمال واجب الوجود المطلق. وقد علّل ابن سينا سبب اختياره لطريق السلب أنّه للمحافظة على وحدة واجب الوجود وبساطة ماهيّته»[١٠٩]، وهذه تعتبر ميزة امتاز بها ابن سينا عمَّن سبقوه من حيث التعليل والشرح. لذلك يقول ابن سينا شارحًا ما تقدّم في شأن الصفات: «ثمّ إنّ العلم والإرادة والحياة وجميع الصفات الأخرى ليست مقوّمة لذات الإله، لأنّها لو كانت كذلك لأوجبت في ذاته كثرة، وكانت هي نفسها قديمة، إلّا أنّ الصفات بعضها موجود في الواجب مع إضافة، وبعضها موجود فيه مع سلب، فليست توجب إذن في ذاته كثرة ولا مغايرة، فلو قال قائل: إنّ الإله واحد لم يعن إلّا الوجود مسلوبًا عنه القسمة والشريك، وإذا قال: عقل وعاقل ومعقول لم يعن إلّا هذا الوجود المجرّد في نفسه مسلوبًا عنه جواز مخالطة المادّة وعلائقها مع اعتبار إضافة، وإذا قيل: مريد لم يعن إلّا كون واجب الوجود مع عقليّته، أي سلب المادّة عنه، مبدأ لنظام الخير كلّه»[١١٠].

=محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٣٦٧؛ وقارن بابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، تحقيق ماجد فخري، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٥/١٩٨٥)، ط ١، ص: ٢٦٨.

(١٠٩) سالم مرشان، الجانب الإلهيّ عند ابن سينا، ص: ٣٤٤-٣٤٥.

(١١٠) المرجع السابق نفسه، ص: ٣٤٥-٣٤٦. وقارن بابن سينا، الشفاء (الإلهيّات ٢)، قدّم له إبراهيم مدكور، وحقّقه محمّد يوسف موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ص: ٣٥٤.

ويرى ابن سينا أنّ هذه «الصفات التي نصف بها واجب الوجود لا تدلّ على معان مقوّمة لذاته، بل هي أسماء تدلّ على معان سلبيّة ونحن إنّما نستعملها لأنّه ليس عندنا لهذه المعاني أسام غير هذه الأسامي، فاللغة ضيّقة والفكر حائر»(١١١).

فابن سينا قد تأثّر في مسألة الصفات بمَن سبقوه من الفلاسفة، فهو أوّلًا: أخذ بكثير من الصفات التي ذكرها أرسطو لكنّه قد غيّر بعضها كعلم الله بالكون - كما سنرى - وأكملها ليدخل عليها شيئًا من الحياة والحركة.

«فإله أرسطو لا يفعل شيئًا وليس له رغبة ولا إرادة ولا غاية، نعم إنّه فعل محض وعقل محض لا يعقل إلّا ذاته، أمّا إله ابن سينا فهو جامع للصفات التي ذكرها أرسطو ولكنّه فوق ذلك خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض وهو حليم وعليم وحيّ وقادر ومريد... المبدع الأوّل»(١١٢).

ثانيًا: أخذ ابن سينا بنظريّة سلب الصفات التي أخذ بها الأفلاطونيّة الحديثة والمعتزلة والكنديّ والفارابي، إلّا أنّ ابن سينا تميّز بمنهجه وتعليلاته، فهو قد علّل سبب اختياره لطريقة السلب في الصفات أنّه للمحافظة على وحدة واجب الوجود وبساطة ماهيّته(١١٣).

ولا شكّ في أنّ منهج ابن سينا السابق في الصفات لا يتّفق مع المنهج الإسلاميّ في الصفات، إذ إنّ أبسط محظور يقع فيه هو تعطيله لصفات عديدة ومتعلّقات هذه الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه، فلا يعقل إلغاؤها لا عقلًا ولا شرعًا. وهذا المحظور الذي وقع فيه ابن سينا ظهر جليًّا عندما تناول صفة العلم وعلم الله بالكون. وهو ما سنفصّله الآن.

---

(١١١) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تو.. وقارن بابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، تحقيق ماجد فخري، ص: ٢٨٧.

(١١٢) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تز.

(١١٣) المرجع السابق نفسه، ص: تط وتي.

٤ - صفة العلم، والردّ على ابن سينا في ذلك

أثبت ابن سينا لله تعالى هذه الصفة، إلّا أنّه خالف كلًّا من أرسطو والعقيدة الإسلاميّة ولم ينجح في التوفيق بين الدين والفلسفة في هذا الأمر أيضًا.

أمّا مخالفته أرسطو فبعدم متابعته أرسطو الذي يقول بأنّ واجب الوجود لا يعلم إلّا ذاته، فقرّر ابن سينا أنّ الله تعالى يعلم ذاته ويعلم غيره بما لا يتنافى مع الخصائص الفلسفيّة لواجب الوجود بذاته، «فالأوّل وهو الله تعالى عقل يعقل ذاته ويلزم عن هذا أنّه عاقل ومعقول في نفس الوقت، وكونه معقولًا وعاقلًا لا يتكثّر في ذاته ولو بالاعتبار»[١١٤].

ويرى ابنُ سينا أنّ الله تعالى يعلم الأشياء علمًا كلّيًّا، وكي لا يخالف القرآن استخلص من علم الله بالكلّيّات علمه سبحانه بالجزئيّات، أي إنّ الله يعلم الأسباب ويعلم ضرورة ما يترتّب عليها فيكون مدركًا للأمور الجزئيّة من حيث هي كلّيّة[١١٥]. وبذلك ينكر ابن سينا علم الله بالجزئيّات وتفصيلاتها، وذلك مبنيّ عنده على أمرين:

١- ما اعتقده من تنزيه الباري سبحانه من أيّ تغيّر في ذاته من قريب أو بعيد، لأنّ العلم بالجزئيّات يقتضي التغيّر.

٢- إنّ نظريّته في المعرفة تعتبر أنّ العلم بالكلّيّات أعلى رتبة من العلم بالجزئيّات، فعلم الله كلّيّ لا جزئيّ، لأنّ العلم بالكلّيّات يكون بالتعقّل، والعلم بالجزئيّات يكون بالإحساس والتخيّل، والمعرفة الحاصلة عن طريق الإحساس والتخيّل دون المعرفة الحاصلة عن طريق التعقّل، وإنّ نتائج المعرفة عن طريق الإحساس والتخيّل جزئيّة ونسبيّة ومتغيّرة، والله تعالى منزّه عنها، فتكون النتيجة أنّ علم الله تعالى كلّيّ لا جزئيّ.

بهذا يكون ابن سينا قد وقع في مخالفة صريحة للقرآن الكريم الذين يثبت

---

(١١٤) قارن بالمرجع السابق نفسه، ص: تز؛ وسالم مرشان، الجانب الإلهيّ عند ابن سينا، ص: ٣٤٥-٣٤٦.

(١١٥) المرجع السابق نفسه، ص: ٣٤٦. وقارن بابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، تحقيق ماجد فخري، ص: ٢٨١.

علم الله تعالى بتفاصيل الكون حتّى إنّه لا تسقط ورقة من شجرة إلّا ويعلمها، قال الله تعالى: ﴿وما تسقط من ورقة إلّا يعلمها﴾[١١٦]، وقال تعالى: ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض﴾[١١٧]، وانتظام الكون الذي نعيش فيه بشكل تحار منه العقول، كلّ ذلك يدلّنا على علم الله المحيط بكلّ شيء[١١٨]. وقد انتقد الغزاليُّ ابنَ سينا بأنّه كيف يزعم أنّ الله تعالى يعلم الأشياء علمًا كلّيًّا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض، وأنّه يعلم الجزئيّات بنوع كلّيّ، فهل هذا أصلًا يسمّى علمًا بالجزئيّات؟[١١٩].

٥ – نظريّة الفيض عند ابن سينا والردّ عليه في ذلك

قد ذكر ابن سينا في تفسير سورة الإخلاص عبارات لها علاقة قويّة بنظريّة الفيض[١٢٠] ولهذا اقتضى الأمر شرحها. تسمّى هذه النظريّة الفيض أو الصدور[١٢١] (صدور المخلوقات عن الله تعالى)، وهي التي تفسّر لنا علاقة الكون بخالقه. وقد أخذ ابن سينا بهذه النظريّة متأثّرًا بالفارابي قبله وكان مصدرهما الفيلسوف أفلوطين، وقد جمعا في هذه النظريّة بين آراء أفلاطون وأرسطو وخلطاها بعضها ببعض، كلّ ذلك بهدف الجمع بين الدين والفلسفة في ما يتعلّق بمسألة الخلق[١٢٢]. «فأخذا من أرسطو قوله إنّ فوق العالم إلهًا، وإنّ هناك أفلاكًا ذات حركات مستديرة، وإنّها تتحرّك

---

(١١٦) ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، ج: ١، ص: ٢١.

(١١٧) الأنعام: ٥٩.

(١١٨) سبأ: ٣.

(١١٩) أنظر ردّ الإمام بديع الزمان سعيد النورسيّ على الفلاسفة في هذا الأمر في كتابه: الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ص: ٤٧٢–٤٧٧، وص: ٦٤٦.

(١٢٠) بدوي، موسوعة الفلسفة، ص: ٤٩.

(١٢١) وذلك مثل قوله عند شرحه لقوله تعالى ﴿لم يلد ولم يولد﴾: (.. لمّا كانت هويّته تقتضي الإلهيّة التي معناها الإفاضة على الكلّ وإيجاد الكلّ فلعلّه يفيض عن وجوده وجود مثله...).

(١٢٢) ابن سينا، الشفاء (الإلهيّات)، مقدّمة إبراهيم مدكور، ج: ١، ص: ٢١.

بتأثير العقول، وأخذا عن أفلاطون وأفلوطين قولهم إنّ الكثير لا يصدر عن الواحد، وإنّ الإله يعقل ذاته، ويعقل الأشياء على الوجه الكلّيّ، وإنّ عقله لذاته يولد العقل الأوّل، وإنّ العقل يتأمّل الواحد ويعود إليه، ثمّ إنّ هذه الآراء قد مزجت عند ابن سينا بآراء المنجّمين وتعاليمهم، وقد كان الطبيعيّون والمنجّمون في ذلك العصر ينسبون إلى الأجرام السماويّة أفعالًا وآثارًا في هذا العالم مختلفة، تدلّ على اختلاف طبائعها، فيفيض عن الجرم الأقصى على الأجسام استعداد المادّة لقبول الصورة، ويفيض منه على النفوس ما يُهيّئها لقبول العقل بالفعل، ويفيض من كوكب زحل قوّة تفعل في الأجسام بردًا وجمودًا، وتُولّد في النفوس استعدادًا لقبول التخيّل والتذكّر والتفكّر والتوهّم... وهذا التأثير الذي للأجرام السماويّة في أحوال الموجودات الأرضيّة هو نهاية ما توصّلت إليه هذه النظريّة العجيبة»[١٢٣]. وتستند نظريّة الفيض عند ابن سينا إلى ثلاثة مبادئ: ١ - تقسيم الموجودات إلى ممكن وواجب. ٢ - إنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد. ٣ - أن تعقّل الإله علّة للوجود على ما يعقله[١٢٤]. وقد أثارت هذه النظريّة ردود فعل قاسية وقويّة من العلماء والفلاسفة.

٦ - ردود فعل العلماء والفلاسفة المسلمين على نظريّة الفيض

كانت ردود فعل العلماء والفلاسفة المسلمين على هذه النظريّة قاسية وعنيفة. فقد قال الغزالي معلّقًا عليها بتهكّم: «ما ذكرتموه تحكّمات، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاه الإنسان في نومه عن منام رآه لاستدلّ به عن سوء مزاجه»[١٢٥]. وقال ابن رشد: «والعجب كلّ العجب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لأنّهما أوّل مَن قال هذه الخرافات فقلّدهما الناس، ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة»[١٢٦].

---

(١٢٣) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تم.
(١٢٤) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ٩٧-٩٨.
(١٢٥) جميل صليبا، ابن سينا، درس، تحليل، منتخبات، ص: تم.
(١٢٦) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق محمّد بيجو، ص: ٧٠-٧١.

إنّ ابن سينا ابتعد في هذه النظريّة المتهافتة عن أرسطو، ومزج آراءه بآراء أفلاطون بهدف التوفيق بين الدين والفلسفة، بيد أنّه فشل مرّة أخرى.

والتزامه بهذه النظريّة لزم عنه مخالفة واضحة للعقيدة الإسلاميّة في الأمور التالية:

أوّلًا: بالرغم من أنّ ابن سينا يقول بخلق العالم ليوافق بذلك العقيدة الإسلاميّة بيد أنّه يتناقض عندما يقول بأنّ العالم ممكن بذاته واجب بغيره ممّا يلزم عنه قدم العالم وأزليّته، فهو يرى أنّ الله تعالى كان والعالم معه، لا أنّه كان الله ثمّ خلق العالم، وظاهر فساد هذا الرأي لأنّ العالم حادث ومخلوق خلقه الله تعالى، ولا يمكن أن يكون قديمًا، كما ثبت ذلك في القرآن، وكذلك فقد أثبت العلم الحديث أنّ للكون بداية، وأنّه ليس أزليًّا كما كان يظنّ الفلاسفة.

ثانيًا: تعطي نظريّة الفيض الوسائطَ والعقول المفارقة صفاتٍ كصفات الخالق سبحانه، وتنسب إليها الخلق، فهي تشارك الله في ربوبيّته، وتُظهر هذه النظريّة المتهافتة القديرَ المطلقَ على كلّ شيء والمستغني المطلق عن كلّ شيء، تظهره على أنّه بحاجة إلى الوسائط العاجزة كي يخلق[١٢٧]، سبحانه وتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا[١٢٨]. ولا تترك هذه النظريّة مجالًا لحرّيّة واختيار الخالق سبحانه، بل تخضعه للضرورة ونظام الكون العامّ، وهذا يخالف العقيدة الإسلاميّة مخالفة واضحة لأنّ الله تعالى هو وحده خالق هذا الكون بكلّ عوالمه ومبدعه ومدبّره، وهو مختار يفعل ما يشاء، لا يُسأل عمّا يفعل وغيره يُسأل، وإرادته نافذة في كلّ شيء قال الله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون﴾[١٢٩]، وقال أيضًا: ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادًا ذلك ربّ العالمين... ذلك تقدير العزيز العليم﴾[١٣٠]، فهذه الآيات، وغيرها

---

(١٢٧) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، ص: ٩٩.

(١٢٨) سعيد النورسيّ، الكلمات، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ص: ٦٤٤.

(١٢٩) يس: ٨٢.

(١٣٠) فصلت: ٩-١٢.

كثير، صريحة في أنّ الله تعالى يفعل عن إرادة في أزمان متباينة، ممّا يتنافى مع فكرة الخلق بالإيجاب والفرض الضروريّ التي تتضمّنها نظريّة الفيض(١٣١).

هذا باختصار فكرة الألوهيّة عند ابن سينا التي تقوم برأيه على أساس التوحيد والتنزيه، فالتقت في بعض جوانبها العقيدة الإسلاميّة إلّا أنّها خالفتها في كثير من الأمور. إتّفقت معها في إثبات وجود واجب الوجود، وخالفتها في نفي الصفات وحصر علم الله تعالى في الجزئيّات ونظريّة الفيض وغيرها من أمور.

وقد تميّز منهج ابن سينا في كلّ ما سبق بقدرته الفائقة على الدمج بين العناصر الفلسفيّة (المستمدّة من أرسطو وأفلاطون وغيرهما)(١٣٢)، والدينيّة الإسلاميّة، ومحاولته التوفيق بينها وتبسيطها بقدر الإمكان. إلّا أنّه لم ينجح في ذلك كسلفه الفارابي. ومحاولة الجمع بين الفلسفة والدين كان شأن جميع الفلاسفة الإسلاميّين كما فعل ابن رشد بعدهما في كتابه: فصل المقال فيما بين الشريعة والحقيقة من الاتّصال. ومع فشل ابن سينا في التوفيق بين الفلسفة والدين، ومع التناقضات التي وقع فيها، إلّا أنّه استطاع أن يبني مذهبًا فلسفيًّا خاصًّا به وأن يظهره بشكل متناسق متناغم.

(١٣١) سالم مرشان، الجانب الإلهيّ عند ابن سينا، ص: ٣٤٩-٣٥٠.

(١٣٢) يقول جميل صليبا عنه: إنّه أرسطيّ العقل أفلاطونيّ القلب، يبني هيكلًا أفلاطونيًّا بحجارة مشّائيّة. جميل صليبا، بين ابن رشد وابن سينا، ص: ٢١.

المبحث الخامس
عملي في التحقيق
وصور عن النسخ المخطوطة

إنقسم عملي في تحقيق هذا المخطوط إلى ثلاثة أقسام:

١ - القسم الأوّل: كتابة المقدّمة وقد تضمّنت:

أ - نبذة عن حياة المؤلّف وأهمّ مؤلّفاته في التفسير، ومدى صحّة نسبة هذا التفسير إليه. ووصف المخطوطات التي حصلتُ عليها، ومنهج المؤلّف في هذا التفسير، وأهمّ أفكاره الفلسفيّة الإلهيّة.

ب - صورًا عن أوّل النسخ التي حصلتُ عليها لإخراج هذا النصّ (أطلب الصفحات ٤٢٩ إلى ٤٣٣).

٢ - القسم الثاني: تحقيق النصّ المخطوط

أ - بما أنّ الهدف من تحقيق أيّ نصّ مخطوط هو إخراج نصّ قريب من نصّ المؤلّف الأصليّ، فقد قمتُ بالحصول على خمس نسخ من هذا التفسير أربع منها مخطوطة، وواحدة مطبوعة. وقد قمت بمقارنتها حسب الأصول المتّبعة في تحقيق النصوص.

ب - المصطلحات المستخدمة في التحقيق: ذكرتها لاحقًا في صفحة مستقلّة قبل النصّ المحقّق.

ج - وضعتُ المقارنات بين النسخ في حاشية النصّ المحقّق، وأمّا التعليقات فقد أفردتها في القسم الثالث.

د - قسّمتُ النصّ المحقّق إلى مقاطع تسهيلًا لمتابعة الأفكار لدى القارئ، وقمتُ بترقيم السطور في الهوامش اليسرى منه تسهيلًا لمراجعة التعليقات التي جعلتها في القسم الثالث. وقد وضعتُ في الهامش الأيمن من النصّ المحقّق قوسين معقوفين وبينهما بداية أرقام صفحات المخطوطات التي قورن بها النصّ.

هـ - إتّبعتُ قواعد الإملاء الحديثة خصوصًا في ما يتعلّق بكتابة الهمزات

في أوّل الكلمة ووسطها وآخرها. وقمتُ بتشكيل بعض الكلمات.

و - ذكرتُ في أعلى كلّ صفحة رقم الآية التي هي قيد الشرح.

٣ - القسم الثالث: التعليقات على النصّ المحقّق

وهي تتضمّن شروحًا للمصطلحات الفلسفيّة الواردة في النصّ، ومقارنات لبعض المسائل المهمّة في النصّ المخطوط بأصوله من كتب ابن سينا، وبعضها تخريج لحديث.

٤ - أخيرًا ذكرتُ المصادر والمراجع.

بسم الله الرحمن الرحيم تفسير سورة الإخلاص للشيخ الرئيس
أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله

قل هو الله أحد الهو المطلق هو الذي لا يكون هويته موقوفة على
غيره فإن كل ما كان هويته موقوفة على غيره مستفادة منه فمتى
لم يعتبر غيره لم يكن هو هو وكل ما كان هويته لذاته فسواء اعتبر
غيره أو لم يعتبر فهو هو لكن كل ممكن فوجوده من غيره وكل ما كان
وجوده من غيره فخصوصية وجوده منه لعلته وذلك هو الهوية
فإذن كل ممكن فهويته من غيره فالذي يكون هويته لذاته هو واجب
الوجود وأيضا كل ماهية مغايرة للوجود كان وجوده من
غيره فلا يكون هويته بحسب نفس ماهيته فلا يكون هو هو
لذاته لكن المبدأ الأول هو هو لذاته فإذن وجوده عين ماهيته
فإن واجب الوجود هو الذي [illegible] كل ما عداه فلا هوية
له من حيث هو هو بل هويته من غيره وواجب الوجود هو الذي
لذاته من حيث ذاته هو لا غير وتلك الهوية والخصوصية
يعني أنه الاسم لا يمكن شرحه إلا بلوازمه واللوازم منها
إضافية ومنها سلبية واللوازم الإضافية أشد تعريفا
من الأمور السلبية والأكمل في التعريف هو اللازم الجامع
لنوعي الإضافة والسلب وذلك هو كون تلك الهوية إلها
لأن الإله هو الذي ينسب إليه غيره ولا ينسب هو إلى الإله

لوحة رقم (١) تمثل الصفحة الأولى من نسخة مكتبة تشستربيتي في أيرلندا

لوجود كل ما عداه من الموجودات ثم عقب ببيان ذلك انه
لا يتولد عنه غيره لانه غير متولد عن غيره وبيّن انه وان كان
الهاً لجميع الموجودات فياضاً للوجود عليها ولا يجوز ان
يفيض الوجود على مثله كما لم يكن وجوده من فيض غيره ثم
عقب ذلك ببيان انه ليس في الوجود ما يساويه في قوة الوجود
فمن اول السورة الى قوله الله الصمد في بيان ماهيته
ولوازم ماهيته ووحدة حقيقته وانه غير مركب اصلا و
من قوله لم يلد الى قوله كفوا احد في بيان انه ليس له ما
يساويه من نوعه ولا من جنسه لا بان يكون متولداً
ولا بان يكون متولداً عنه ولا بان يكون موازياً في الوجود وبهذا
المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته ولما كان المقصد الاقصى
من تلك العلوم باسرها معرفة ذات الله تعالى وصفاته
وكيفية صدور افعاله عنه وكانت هذه السورة دالة على
سبيل التعريض والايماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات
الله لا جرم هذه السورة معادلة لثلث القرآن فهذا
ما وجدت من اسرار هذه السورة. تمت الرسالة
والحمد لله واهب العقل ومبدع الكل
والصلوة على خير الرسل
بلغ

لوحة رقم (٢) تمثل الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة تشستربيتي في ايرلندا

لا بل بحسب يكون المزاج اتم و والاسم الثاني بحسب فيض
النفس هو ملك والاسم الثالث بحسب شوق النفس هو الاله
وهما يعني تضاف درجات تتعلقات بين المبادي والنفوس
وهذا المبدأ هو المبدأ الواهب للصور المدبر لما تحت كرة
القمر والمبدأ كيفية الاستفادة بالمبدأ الاول في الصورة الاولى
وهو [illegible] الفعال اي هو المبدأ للوجود وبين كيفية دخول
الشر في التقدير هناك وهذه السورة بين كيفية الاستفادة
بالمبدأ القريب الواهب للصور وبين تلك الدرجات قوله تعالى
من شر الوسواس هو القوة التي توقع الوسوسة وهي القوة
المتخيلة بحسب صيرورتها مستعملة للنفس الحيوانية ثم ان
حركتها تكون بالعكس فان له وجها الى المبادي المفارقة فالقوى
المتخيلة اذا جذبتها الى الاشتغال بالمادة وعلائقها فتلك
القوة تخنس اي تحرك بالعكس وتجذب النفس الانسانية
الى العكس فلهذا يكون خناسا وقوله تعالى الذي يوسوس
في صدور الناس معناه ان الخناس وهو القوة المتخيلة انما
يوسوس في صدور الذي هو المطية الاولى للنفس لما ثبت
ان المتعلق الاول للنفس الانساني هو القلب وبواسطته تنبعث
القوى في سائر الاعضاء فاثر الوسوسة اولا في الصدور ثم قال
تعالى من الجنة والناس الجن هو الاستتار والناس هو الاستئناس
فالامور المستترة هي الحواس الباطنة والمستأنسة هي الحواس
الظاهرة هذا هو الذي [illegible] على تفسير السور [illegible]
[illegible] وعلمه [illegible]
[illegible]

لوحة رقم (٣) تمثل الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة كتابخانة مرعشي في إيران

هذه رسالة مسماة في تفسير سورة الاخلاص والمعوذتين للشيخ الرئيس ابي علي
الحسين بن عبد الله بن سينا سقى الله ثراه سحائب غفرانه واسكنه بحبوحة جنانه.
بسم الله الرحمن الرحيم قوله تعالى قل هو الله احد الهو المطلق هو الذي لا يكون هويته موقوفة
على غيره فان كل ما كان هويته مستفادة من غيره فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو وكل ما كان
هويته من ذاته فسواء اعتبر غيره او لم يعتبر غيره فهو هو لكن كل ممكن موجود من غيره وكل ما كان
وجوده من غيره فخصوصية وجوده من غيره وذلك هو الهوية فاذن كل ممكن فهويته من غيره
فالذي يكون لذاته هو هو هو الواجب الوجود والعائد فالاسم المعبر لوجوده كان وجوده
من غيره فلا يكون هو هو لذاته لنقص ما به فلا يكون هو هو لذاته لكن المبدأ الاول هو هو لذاته
فاذن وجوده عن ذاته فاذن واجب الوجود هو الذي لا هو هو الا هو وكل ما عداه فهو من حيث هو هو
ليس هو هو بل هويته من غيره فهو واجب الوجود هو الذي لذاته هو هو بل ذاته لا غيره وتلك الهوية
والخصوصية معنى عدم الاسم لا يمكن شرحه الا بلوازمه واللوازم منها اضافية ومنها سلبية
واللوازم الاضافية اشد تعريفا من الامور السلبية والاكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي
الاضافة والسلب وذلك هو كون تلك الهوية الهيا فان الاله هو الذي ينسب اليه غيره
ولا ينسب هو الى غيره والاله المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات فانتساب غيره
اليه اضافي وكونه غير منتسب الى الغير سلبي ولما كانت الهوية الالهية لا يمكن ان يعرفها
بحال الهها وعظمتها الا بامر هو شرح تلك الهوية انما يكون بلوازمها وقد بينا ان
اللوازم منها سلبية ومنها اضافية وبينا ان الاكمل في التعريف والشرح لتلك الهوية
ذكر الامرين وبينا ان اسم الله تعالى مشتمل عليهما جميعا لا جرم عقب قوله هو بذكر

لوحة رقم (٤) تمثل الصفحة الأخيرة من نسخة مكتبة السليمانية قسم بغدتلي وهبة أفندي في تركيا



لوحة رقم (٥) تمثل الصفحة الأولى من نسخة مكتبة جامعة برنستون في أمريكا

يتبع القسمان الثاني والثالث

فضاء الغزالي في أبعاده

الدكتور رفيق العجم*

نظرة منهجيّة

يفعل التراثُ بنصوصه بعامَّةٍ، ونصوصِ أعلامه والعلماء بخاصَّةٍ، فعلَه المؤثّر في حاضر ثقافتنا ويزيد. فعلاوة على استذكاره وتوظيفه نعمد إلى إسقاطه على الحاضر إسقاطًا تامًّا، متجاوزين البعد الزمانيّ والمكانيّ لوضع هذا النصّ، وما نحن عليه، إضافة إلى عدم إدراك اختلاف الفضاء الثقافيّ والإنتاج الإنسانيّ وتبدّل العمران، إن لم نقل التحوّل الجينيّ العضويّ في الإنسان ربّما.

ولا غرو من الاستعجاب كيف ينقسم الناس، عامّة وخاصّة[1]، إلى متحزّب للغزالي والأشعريّة، وإلى معادٍ لهما يقرّعهما وينعتهما بالرجعيّة والمحافظة إلخ؟ ولم يدرك هؤلاء أنّ الزمن والعوامل والظروف والوعي والأنظمة الاجتماعيّة والسياسيّة لم تعد على ما كانت عليه، حتّى مفردات اللغة ودلالاتها تحوّلت وأخذت تخدم أغراضًا جديدة، وتعبّر عن مفاهيم أخرى أو تصوّرات مختلفة. ولم يعنِ هذا انعتاقنا من بُنى الماضي وحِجاجه وأفكاره ونظريّاته انعتاقًا شاملًا، فهذه البنى ما زالت تحرّكنا

(*) أستاذ في الجامعة اللبنانيّة.

(١) يُقصد بالعموم والخصوص فئة الناس العاديّين، وفئة المثقّفين والعلماء والنخبة الفكريّة.

فضلًا عن كونها تقبع فينا. إذ لم يحدث تفكيك تامّ وتجاوز، في الواقع وعلى مستوى النقد النظريّ، لتلك البنى والنظريّات والعقائد. ولكنّ المؤلم، أنّ التصدّي للموروث وقراءته واستعادة التراث وتحليله من قبل مثقّفينا ما زال يقع في علاقات تلك الحقبة وتصوّراتها، وينتج فكرًا على أساسها، تحت حجّة الالتزام.

لهذه الاعتبارات، لا بدّ من التنبّه إبّان دراسة التراث، ونصوص الغزالي من ضمنه، لوضع بعض المقاييس المنهجيّة، منها:

١- إنّ الإمام بصفته عالمًا في الأصول متّبعًا للشافعيّة والأشعريّة قدّم عطاءً على قدر جهده وضمن ظروفه، وكان له موقعه الفكريّ والاجتماعيّ الذي خدم مجتمعه خدمة ثقافيّة جليلة.

٢- إنّ رؤياه النظريّة ودرجة ما وصل إليه العلم في عصره لجهة طبيعة الموجود والكائن طبيعيًّا ونفسيًّا تجاوزها العلم والاكتشاف في عصرنا: الجوهر والعرض، مسألة السببيّة، النفس والجسد إلخ...

٣- إنّ مواقفه ودفاعه السياسيّ والعقائديّ تجاه الفرق، كان ضمن فضاء الظروف السياسيّة في عصره، وتبعًا لشكل نظام الحكم السياسيّ المتمثّل في الخلافة، أمّا اليوم فقد اختلفت الأنظمة السياسيّة والاجتماعيّة، وبالتالي تهيّأت الظروف لحجاج آخر وردود مختلفة.

٤- لا بدّ من اعتماد تصوّر حديث مسبق وأداة منهجيّة محدّدة لدرس الغزالي من منطلق عصرنا، لأنّنا ندرس الأمر في زمننا ونحن متسلّحون بمعارف مستجدّة.

٥- لا بدّ من درس نصوص الغزالي دراسة كلّيّة، وتحقيق مقارنة في داخل هذه النصوص لإجراء الفرز والتمييز، باعتماد كنه الأفكار والمفردات المستعملة، وشكل الجمل في تسلسلها المنهجيّ والتركيبيّ، عوضًا عن الاعتماد فقط على كتب التراجم وما نسبته من نصوص إلى الإمام.

فضاء الغزالي

ظهر الإمام الغزالي في عصر غنيّ بالتيّارات الفكريّة والعقليّة

والمذهبيّة والعقائديّة، إذ كانت تموج الساحة بذاك الخصب من الآراء التي اكتنزتها من التيّارات، ورفدتها وثمّرتها من عطاءات المسلمين وغيرهم، بل بلغتها من خضمٍّ غزير تأتّى من أعماق بعيدة، جاوزت موجات الفكر الدينيّ لتعود إلى الفكر الوثنيّ العقليّ والأسطوريّ الذي وصلت رواسبه إلى كلّ الثقافات اليهوديّة والنصرانيّة والإسلاميّة التي تقاطعت في هذا المشرق. فظهر الزبد مزيجًا من معطيات شرقيّة موغلة في القِدَم امتدّت من الهند والصين مرورًا بفارس، ومن موجات مؤثّرة سبقت الفكر اليونانيّ وباطَنَتْهُ إلى جانب هذا الفكر بالذات، مع ما بقي من جاهليّة العرب وكنعان وبابل.

والغائر الغائص المتعمّق يعثر عبر النبش والتفكيك على كلّ تلك الآثار في ما وصل إلى عصر الغزالي وفضائه، وقد انبثّ في الفكر العقليّ والكلاميّ، وفي النظر والتأمّل والشطح الصوفيّ، وفي التوجّه الباطنيّ، وفي معتقدات الفرق سياسيّة كانت أو حجاجيّة، بل وفي بعض النظريّات العلميّة من طبيعة وفلك وكيمياء وسحر وتنجيم وسواها.

ونرجّح أنّ الغزالي شخّص أمام كلّ هذه الاندفاعات الفكريّة والتطاحنات العقائديّة والكمّ العلميّ المتلوّن، وهذا كلّه قد اجتمع في عصره ظاهرًا تارةً ومباطنًا خفيًّا طورًا، وتقاطع مأخوذًا ممّا تركه علماء وفلاسفة ومتصوّفة وأرباب المذاهب. لقد شكّل كلّ ذلك حيرة واضطرابًا وتكاثفًا متعارضًا متناقضًا في التوجّه الثقافيّ الذي أراد الإمام هضمه، والخروج منه بتوليف ورأي إسلاميّ متولّد مجدِّد يخدم ثقافة ذاك العصر وإنسانه. وعندما نتحدّث عن الثقافة نعني: النظر إلى الله والإنسان والطبيعة، وكيف يمكن صياغة رأي وبناء معرفة تجاه هذه العوالم الثلاثة، وتكوين منهج ومنطق وتحقيق يؤثّر في الخاصّة والعامّة، ويجدّد الدين، عبر تفسيره، في إطار الأبعاد الثلاثة هذه التي تكوّن المحصّلة الثقافيّة.

وقف الغزالي حائرًا شاكًّا في الآراء والمعارف، حتّى كاد أن يضطرب نفسيًّا من جرّاء كثرة الآراء والبنى الفكريّة بتعارضاتها وتلاقياتها.

وهو أشبه ببعض مثقّفي عصرنا الذين ازدحمت عليهم التيّارات العقليّة والتجريبيّة والتراثيّة، الليبراليّة والإسلاميّة والاشتراكيّة، فوقفوا حيارى تارةً ينتقون منها انتقاءً، وطورًا يتبنّون تيّارًا من دون آخر، ومرّة يفشلون في التلفيق والتوفيق، وأخرى يقعون في ضياع وتخبّط وتأزّم.

كما وأنّ الغزالي حلقة مهمّة في سيرورة الإنتاج الفقهيّ والفلسفيّ والأصوليّ عند العرب والمسلمين، إذ ترك أثره في نتاج المغاربة من علماء المسلمين وأوليائهم وفلاسفتهم، على الرغم من تخطّي بعضهم إيّاه وانتقاد بعض آرائه. إلّا أنّ المسائل التي أثارها والكتابات التي خلّفها واضحة التأثير، مثال ذلك:

- مراسلته يوسف بن تاشفين، تشير إلى دراية الحكّام به ومعرفتهم بعلوّ قدره.
- ما تركته لنا أدبيّات الطرق الصوفيّة من اعتماد بعضها على آرائه. فالشاذليّة أخذت من إحياء علوم الدين كثيرًا، كما أخذت من قوت القلوب للمكّي. ومعلوم أنّ الشاذليّ أتى إلى مصر من المغرب. كما وأنّ «المرابطون» في مناقشاتهم مع بعض الشبكات ذات الانتماء المالكيّ حول بعض النزعات الصوفيّة عادوا إلى مؤلّفات الغزالي الصوفيّة التي انتشرت كالنار في الهشيم بين أمراء «المرابطون» وفي «الرباط». ثمّ تأثّر «الموحّدون» به وأخذوا من ابن عربيّ أكثر[٢]. ويقال إنّ التيجانيّة التي انتشرت في موريتانيا تأثّرت بطريق غير مباشر بتعاليم الغزالي وإحيائه.
- نسب محيي الدين بن عربيّ في كتابه محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار كتاب منهاج العابدين إلى أبي الحسن عليّ المسفّر السّبتيّ[٣]. وكان زاهدًا مغمورًا لقيه ابن عربيّ بسبتة. إلّا أنّ النقّاد أثبتوا نسبة الكتاب إلى

(٢) H. Farhat et H. Triki, «Hagiographie et religion au Maroc médiéval», *Hespéris Tamuda*, XXIV, 1986, p. 17-51.

(٣) من سبتة على البحر، تقابل جزيرة الأندلس، معجم البلدان، ٣/ ١٨٢.

الغزالي وعلّلوا ذلك[٤]. وما يهمّنا من ذلك تداول كتب الغزالي وعناوينها ومصطلحاتها في المغرب.

- عرف ابن رشد الغزالي تمامًا، وتأثّر به. وإنّنا نرى تحريم الجدل والكلام على العامّة وتقسيم فئات الناس والمتعلّمين لدى ابن رشد مشابه ما لدى الغزالي تمامًا، وكما جاء في كتبه الكلاميّة. ثمّ إنّ ابن رشد ترك مصنّفًا صغيرًا هو: الضروريّ في أصول الفقه، أو مختصر المستصفى[٥] ممّا يثبت معرفته بكتاب المستصفى للغزالي. يضاف إلى كلّ ذلك كتاب تهافت التهافت وفيه الردود المحكمة على تهافت الفلاسفة للغزالي.

إنّ إثارة أثر الغزالي في مثقّفي المغرب إبّان القرون التالية على وفاة الإمام واضحة، وبيّنّاها هنا لأنّ نتاج الثقافة المغربيّة ترك خطّين مهمّين، ما زال الجدل يقوم حولهما، وآثارهما باقية لدى النقّاد العرب في زمننا.

أمّا الخطّ الأوّل فيتمثّل بالرشديّة وتبنّيها طريق العقل والبرهان.

وأمّا الخطّ الثاني فيعكس وحدة الوجود لدى ابن عربيّ وسلوك طريق العرفان.

ولعلّ الخطّين اطّلعا على كتب الغزالي فتخطّياها كلّ بمسار يختلف عن الآخر. ونزعم أنّ الغزالي في مؤلّفاته قد أثار جدالًا لدى هؤلاء وحفّز في مسائله على النقاش والردّ والتجاوز. فلولا تجميعه الموسوعيّ وآراؤه لما وُضِعت هذه الإرهاصات التي كانت أساس هذين الخطّين ربّما. من هنا لا بدّ من فهم الإمام في إطاره الزمانيّ المكانيّ في العراق وإيران، وفي أثره في العالم الإسلاميّ والمغرب تحديدًا. وكلّ محاولة تصنيفيّة لنتاج هؤلاء ليست إلّا توظيفًا لتيّار ودعمه في خدمة ثقافة الحاضر لا أكثر. والمقصود الاتّجاهات النقديّة المعاصرة في تبنّي ابن رشد وخطّه والهجوم

---

(٤) ورد الأمر في مؤلّفات الغزالي، للبدويّ.

(٥) صدر في أواخر التسعينيّات مطبوعًا بدار الغرب الإسلاميّ.

على خطّ الغزالي، أو تأييد ابن عربيّ والزعم أنّ تصوّف الغزالي قشريّ ولتأدية دور خاصّ. إلخ التحليلات.

وبالقدر الذي تقترب رؤيتنا الغزالي وتراثه من الموضوعيّة تبتعد عن الإسقاطيّة والتصنيف وخدمة الماضي لأغراض الحاضر، بل تضع التاج في فضائه الثقافيّ وحقبته التاريخيّة ومعطيات العصر العلميّة والاجتماعيّة.

١ - التيّارات الكلاميّة

لقد أسهم الإمام في الحركة الكلاميّة وأدلى بدلوه فيها. وهي التي وصف علمها ابن خلدون بأنّه العلم، بل الحجاج الذي يدافع عن العقيدة الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة. فهو نوع من التنظير في مسائل الإيمان يعتمد الجدل والمقدّمات والمصادرات ويبني عليها أحكامًا، مستعينًا بالآيات والأحاديث التي تؤيّد قضاياه وحجاجه وتوآزرها، تبعًا لتفسير معيّن؛ وهذا ما أطلق عليه توظيف النصّ لخدمة نظر محدّد ورأي معيّن.

والأرجح لدينا أنّ هذا الحجاج أو التنظير لم ينسلخ عن الوقائع التي عايشها ورافقته، بل شكّلت الأرض التي أنبتته والظروف التي فعلت وأثّرت. لهذا، لا بدّ من درس التيّارين الكلاميّين الأساسيّين: الاعتزال والأشعريّة في عصرهما، من خلال ما وصلت إليه أمور التنظير وأدوات الفكر والحجاج ودرجات التفسير، وما بلغته الدراسات اللغويّة والدينيّة. يضاف إلى كلّ ذلك أشكال الاجتماع والسياسة التي رافقت ظهور هذه الآراء وتفاعلت معها.

إنّ هذه الرؤية تأخذ بالحسبان البنية المجتمعيّة والثقافيّة كلًّا واحدًا مؤثّرًا فاعلًا. ولا يمكن إغفال عناصر منها دون الأخرى.

لقد ذهب المعتزلة في الحرّيّة العقليّة وفي قدرة العبد على الفعل مذهبًا معروفًا، أقرّ استقلاليّة العقل، وسار خطوات في تخليص التفكير من التباسه الدوغماطيّ، وتسليمه الإيمانيّ المطلق الذي يؤدّي إلى تسيير العبد تسييرًا تامًّا، ورأوا أنّ هذا التسيير يضع تساؤلًا عن معنى التكليف

الإلهيّ وما يترتّب عليه من ثواب وعقاب، بحسب ما نادوا به.

نشأ هذا التيّار في القرنين الثاني والثالث الهجريّين وامتدّ لاحقًا. والمطّلع على نشوء الفرق والأحزاب وتكوّنها، وعلى نموّ أشكال الإنتاج والاقتصاد، يرجّح وقوع تساوق أو تأثير بين هذه الظواهر.

ففي ظلّ حكم سياسيّ ينادي بالجبريّة ويقارع الخصوم والمتطلّعين إلى السلطة، من الطبيعيّ نشوء معارضة وتيّارات عقديّة تناوئ هذه الدعوة بضدّها، أي بتنصيب الحرّيّة أمام العَبد ليطلق مبادراته، وإشهار العقل سلاحًا ضدّ الثبات الدوغماطيّ التوكيديّ، ليفهم هذا العبد العقيدة، ويحاجج في ساحة تموج فيها الأديان والعقائد والأفكار المستجدّة والنزعات المختلفة.

كما وأنّ التحوّل من الرعي إلى الزراعة، ومن التجارة البسيطة إلى الكثيفة والمعقّدة، ومن الحِرَف الأوّليّة إلى الحرف الموسّعة المتطوّرة نسبيًّا باتّجاه نوع من الصناعة، أملى تيّارًا يعتمد على الحرّيّة في السعي والنشاط وعلى العقل في المبادرة إلى إنتاج الحلول واستيعاب العلوم التي تخدم هذه التحوّلات. ولم يكن العصر على المستوى النظريّ والكشف العلميّ آنذاك قد تجاوز فكرة الجوهر والعَرَض، التي على أساسها تقوم الموجودات، بمثل ما بقيَ أسير المقولة الأرسطوية باعتماد الأجسام والموجودات في التكوّن على مبدأ الهيولى والصورة. أمّا على المستوى المنهجيّ فكان الربط والمقابلة والمشابهة بين الطبيعيّ وما بعده قائمًا، ممّا ولّد منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب. ووصف الإلهيّ على قدر الطبيعيّ، بحجّة التقريب إلى الأذهان أو لأنّ الله خلق الإنسان على صورته إلخ. وكان أن رفض المعتزلة الهيولى والصورة واعتمدوا نظريّة الجزء الذي لا يتجزّأ في الأجسام، ونفوا الصفات عن الله فسمّوا معطّلة. ومردّ ذلك الأصل الإسلاميّ بعمقه الذي جاء في القرآن الكريم، والذي دعا بعض أوائل المعتزلة، القاسم الرسيّ (١٦٩-٢٤٦هـ)، إلى القول بأنّ الخلق عمليّة مستمرّة، وليس في الوجود مَن له صفة الألوهيّة إلّا الله، فمعرفة الله: «إثبات ونفي، فالإثبات هو اليقين بالله والإقرار به، والنفي هو

نفي الشبيه عنه تعالى وهو التوحيد»[٦]. وقد أشرنا إلى ذلك بالقول: إنّ المعتزلة والأشاعرة توافقا على الخلق المستمرّ والخلق من دون واسطة وفعل الله المطلق.

واللافت عند المتكلّمين أنّ العرض الذي يحدث ويزول لم يكن نتيجة أثر طبيعيّ قائم بالطبع، أي بجبلة الجوهر أو الحال، بل بخلق من الله. وتدخّلوا بالجزئيّات التي تصدّى لها الفلاسفة، فقارعهم على ذلك الغزالي.

ثمّ إنّ المعتزلة جعلوا التولّد والسبب يُنسبان إلى القدرة التي أحدثها الله في الإنسان وإليها ترجع أفعاله، وفي الأشياء تحدث على سبيل التتابع.

ولقد ذهب الأشاعرة مذهبًا مختلفًا في الحرّيّة العقليّة وفي قدرة العبد على الفعل، ووقفوا موقفًا وسطًا بين الجبريّة والاعتزال رافعين مفهوم الكسب، وبه وفّقوا بين مطلقيّة فعل الله التي لا تحدّها قيود وبين إتاحة المجال للعبد كي يخضع للثواب والعقاب، عبر تحميله نتيجة اختيار أفعاله ضمن الممكنات أي الكسب. فالله الخالق القادر على الفعل المتدخّل المستمرّ، أمّا العبد فيكتسب اكتسابًا.

نشأ هذا التيّار في القرنين الرابع والخامس الهجريّين وامتدّ لاحقًا. وهو في نشوئه والظروف السياسيّة التي رافقته إضافة إلى أوضاع الفرق التي سادت في عصره يختلف عمّا كان عليه الوضع إبّان نشوء الاعتزال.

فقد ضعفت سلطة الخلافة العبّاسيّة وفتر دورها المركزيّ، بل قويت النزعات الاستقلاليّة وتعاظمت قوّة السلاطين بُويهيّين وسلاجقة. كما تمادت بعض الفرق في عدائها للسلطة المركزيّة وللسقف العقائديّ الذي تمثّله وعارضته، واضعة آراءً وأفكارًا شتّى منها ينحو نحوًا باطنيًّا شيعيًّا،

---

(٦) القاسم الرسيّ، كتاب أصول العدل والتوحيد في رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمّد عمارة، دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١، ج١، ص ٩٨.

والآخر ينزع نزعة وجدانيّة تقترب من الحلول، وغيرها يعلن العصيان والتمرّد إلخ...

في ظروف كهذه كان لا بدّ من نشوء تيّار عقائديّ يدعو إلى عودة السلطة المركزيّة إلى الخليفة، عنه تصدر التوجيهات ومنه تكون القرارات. تمامًا كما تكون أفعال الله مطلقة غير محدودة، هو الذي يخلق الفعل والقدرة على تنفيذه، وعلى العبد الاكتساب. كما على الرعيّة تدبير الأفعال وتنفيذ السياسات المحلّيّة. كلّ ذلك لإعادة الدور الفاعل الأوّل إلى رأس السلطة العبّاسيّة، ولمنع الشطط في الفقه والفتوى، ولضبط الأمّة.

وهنا وعلى مستوى اللامفكّر فيه لعب قياس الشاهد على الغائب، فتمّت المشابهة والمماثلة بين الله في تدبير كونه وبين الخليفة في تدبير مملكته الأرضيّة. في حين اختلف الأمر زمن نشوء المعتزلة كما لمّحنا إلى ذلك سابقًا.

إنّ الشاهد والغائب مصطلحان أقرّ بهما الأشاعرة وعرّفوهما، ففي قول لابن فورك المتوفّى ٤٠٦هـ نقلًا عن أبي الحسن الأشعريّ المؤسّس المتوفّى ٣٢٤هـ: «معنى قولنا شاهد وغائب كمعنى قولنا أصل وفرع ومنظور فيه ومردود إلى المنظور فيه...»[٧]

ويتّفق الأشاعرة مع المعتزلة في الجوهر والعرض، ويعلن الأشاعرة أن العَرض لا يبقى زمانين[٨]. فلا وجود لعَرض بالمطلق أو قائم بنفسه. العَرض يقوم بالجسم الجوهر ووجوده في اللحظة التي يكون فيها مع الجوهر. العرض له لحظته يزول وتزول معه، أي هو وزمنه.

فالمتكلّمون لا وجود لديهم لمكان مطلق ولا لزمان مطلق، بل

---

(٧) إبن فورك، مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعريّ، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٧، ص ٢٨٦.

(٨) الباقلانيّ، التمهيد في الردّ على المعطّلة، تحقيق مكّارثي، المكتبة الشرقيّة، بيروت، ١٩٥٧، ص ١٨.

الشيء يكون ومكانه وعرضه وزمانه، لأنّ المتكلّمين «يجب عندهم أن يكون الوقت والمؤقّت جميعًا حادثَيْن لأن معتبرهما بالحدث لا غير»[٩].

وربّما توافق هذا مع بنيان العربيّة لغةً ولسنًا، فالفعل بزمانه في العربيّة يقترن بحركة الفاعل، ممّا يظهر فقدان الفعل المتّصل، وأزمنة الفعل وفعله تخضع لأجزاء منفصلة متجدّدة. إنّ «الفعل على الحقيقة ضربان: ماضٍ ومستقبل. فالمستقبل ما لم يقع بعدُ ولا أتى عليه زمان ولا خرج من العدم إلى الوجود. والفعل الماضي ما تقضّى وأتى عليه زمان زمانان لا أقلّ... فأمّا فعل الحال – الحاضر – فهو المتكوّن في حال خطاب المتكلّم، لم يخرج إلى حيّز المضيّ والانقطاع، ولا هو في حيّز المنتظَر الذي لم يأتِ وقته، فهو المتكوّن في آخر الوقت الماضي وأوّل الوقت المستقبل... فكلّ جزء خرج منه إلى الوجود صار في حيّز الماضي..»[١٠].

هذه البنية اللغويّة هي عينها بنية الجوهر والعرض الذي يخلقه الله ويزيله. إنّها بنية الانفصال في الزمان كما في المكان وبنية الخلق المستمرّ. وهي التي تواجه البنية السببيّة ذات الاتّصال والتأثير. وفي هذا الإطار تسقط فكرة التغيّر بكونها نابعة من طبع الجوهر أو العرض، وتعود إلى فعل الله وخلقه المستمرّ. ومن هنا شُدِّدَ النكير على فكرة الهيولى أو المادّة القديمة غير المتعيّنة، حتّى لا تكون ثمّ طبيعة توجب وجود شيء أو عدم شيء، فالأعراض تُخلق متتابعة.

أدّى هذا الأمر إلى موقف من السببيّة والعلّيّة عند المتكلّمين والأشاعرة على الأخصّ. فنفوا الأسباب الفاعلة بين الموجودات وفيها، وجعلوا العلاقة بينها علاقة تماثل وليست علاقة تأثّر وتأثير ووجود

---

(٩) المرزوقي، أبو عليّ أحمد، **الأزمنة والأمكنة**، مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، ١٣٢٢هـ، ص ١٣٩.

(١٠) الزجّاج، أبو القاسم، **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق مازن مبارك، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٢، ص ٨٦.

وإيجاد. وجعلوا الفعل الإلهيّ صنفين: الخلق المباشر من العدم ويتمثّل ذلك بقوله: كن فيكون. والتولّد الذي يحصل عبر سبب أو سلسلة من الأسباب. ﴿وأرسلنا الرياح لواقح﴾[11]. ووافق الأمر دلالةَ السبب في اللسان العربيّ، الحقلَ المعرفيّ الأعمق في ذهن العاملين في الثقافة العربيّة، فالسبب: «كلّ شيء يتوصّل به إلى غيره... وجعلت فلانًا لي سببًا إلى فلان في حاجة...»[12]، فالسبب هو الواسطة بين شيئين. لهذا يمكن اعتبار أنّ للسبب ذاتًا. أمّا العلّة فهي صفة للذات، فهي تعني المؤثّر في النوع والتالي ونبع الشيء، لكنّها ليست ذاتًا قائمة بنفسها[13]. والتولّد لم يعنِ السببيّة أيضًا، بل الواسطة وليس التأثير، لأنّ التأثير لا يصدر إلّا عن قادر والقادر هو الله.

ويتعمّق الموقف من السببيّة والتعليل لدى الأشاعرة، وكلّه شكل من أشكال العودة بالفعل الأساسيّ إلى النقطة المركزيّة الكونيّة للخالق. مثلما هي العودة بالأمر والسلطة إلى الخليفة وتثبيت مركزيّته وإرادته. فيلور الغزالي التتابع الشكليّ ويرى فيه عادةً وليس فعلًا فاعلًا. وتشير ألفاظ العادة والأمارة واللّزوم إلى هذه الأبعاد، في دلالتها اللغويّة وفي مجال الاصطلاح عليها واستخدامها، وتعبّر عن الطبيعة المعرفيّة العربيّة والإسلاميّة عمومًا وعند الغزالي خصوصًا. إنّ «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا وبين ما يعتقد مسبّبًا ليس ضروريًّا عندنا، بل كلّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمّنًا لإثبات الآخر ولا نفيه متضمّنًا لنفي الآخر... مثل الريّ والشرب والشبع والأكل والإحراق ولقاء النار... فإنّ اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريًّا في نفسه غير قابل للفوت، بل في المقدور،

---

(١١) الحجر/ ٢٢.

(١٢) إبن منظور، لسان العرب، مادّة «سبب».

(١٣) الجوينيّ، أبو المعالي، الشامل، منشأة المعارف، الإسكندريّة، ١٩٦٩م، ص ٦٧٨.

خلق – الله – الشبع دون الأكل...»[14]. فالسبب والتتابع ليست أمورًا واجبة في الطبيعة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع «ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة مرّة بعد أخرى يرسّخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية»[15].

ويعود بعضهم بهذا المفهوم إلى ميزة عميقة في المعرفيّة الإسلاميّة، شملت فكر المعتزلة وأهل السنّة وابن تيميّة، بل يرجع ذلك إلى الموقف الاسميّ الفلسفيّ في الفكر اليونانيّ بنبعة أفراده السامية وطبعهم الشرقيّ على الأرجح[16].

وحجّة الأشاعرة في تشديد النكير على القائلين بالسببيّة أنّه «لو كان الإسكار والإحراق والتبريد والتسخين والشبع والريّ وغير ذلك ممّا يدعونه من الأمور الحادثة، واقعًا عن طبيعة من الطبائع، كان ذلك الطبع لا يخلو أن يكون من نفس الجسم المطبوع أو من... لقيام الدليل على أنّ الأجسام كلّها من جنس واحد – الجواهر المفردة – أمّا إن كان ذلك الطبع الذي يؤمنون له عرضًا من الأعراض فسد إثباته فاعلًا من وجوده...»[17].

وخلاصة القول إنّ مفهوم السببيّة والتعليل عند الأشاعرة بل المتكلّمين، ولدى أهل اللغة مفهوم علاقة وصل. فالنهج يسير في السببيّة تكرارًا وصولًا إلى الفاعل الأوّل رابطًا الطبيعة بما وراء الطبيعة.

وخشي الأشاعرة من الموقف الاعتزاليّ القائل بأنّ الله لا يجوز أن يكون فاعلًا للقبيح، لعلمه بقبحه وبغناه عنه. فجعلوا العلّة هي العلم

---

(١٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٢٣٩-٢٤٦.

(١٥) المرجع نفسه، والصفحات نفسها.

(١٦) يمكن مراجعة العجم، رفيق، أثر الخصوصيّة العربيّة في المعرفيّة الإسلاميّة، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت، ١٩٩٣، ص ٧٨-٨٢.

(١٧) الباقلّانيّ، التمهيد، ص ٤٠-٤١.

بالقبح عند الإنسان، فهي في الله صفة العلم وليست علّة، منعًا من وجود سبب ومسبّب في ذات الله. فنادى الأشاعرة بالصفات السبع في الله من دون أن يعني ذلك وجود ثنائيّة: ذات وحال أو جوهر وصفة.

ورأى الأشاعرة أنّ الله عالم بعلم، ولا بدّ من إثبات صفة العلم له. والأمر عينه في باقي الصفات. والصفات ليست زائدة على الذات إنّما هي قائمة فيها، فهناك حيّ وحياة، عالم وعلم، مريد وإرادة إلخ...

خلاصة الأمر أنّ المتكلّم عندما نظر إلى العالَم والعلم استمدّ الأسماء من سلطة اللغة واشتقاقاتها، وعندما استدلّ توجّه إلى الشاهد الإنسان، فكانت سلطة فعل الإنسان المجرَّب المحسوس هي المتحكّمة في تصوّره إذ «لا معنى لكونه عالمًا إلّا كون الذات على صفة وحال، تلك الصفة والحال هي العلم فقط»[١٨]. ونتساءل هنا: إذا كان العلم حالًا وواقعًا بعد الجهل، فله صفة الحدوث الزمنيّ، فكيف يمكن نقل هذا التصوّر إلى الغائب الله الذي ينافي تصوّره اتّصافه بالجهل أو حلول العلم فيه؟ لهذا نرى أنّ النهج الكلاميّ ماثل وشابه وجوّز الانتقال من الشاهد إلى الغائب ولم يبرهن. وقد سلك دربًا جدليًّا مؤدّاه التسليم بمقدّمة توكيديّة مشهورة، هي وحدانيّة الله وقدرته وفعله مطلقًا. ثمّ اعتمد الاستدلال العقليّ والمشابهة والمقارنة، جاعلًا اليقين مقدّمة أنطولوجيّة مسلّمة.

لقد باين كلُّ هذا الموقفَ الفلسفيّ، فلا عجب أن ينبري الإمام الغزالي لدحض الموقف الفلسفيّ هذا لمضادّته أساس البنيان الذي ارتكز عليه المتكلّمون، والنهج الذي ساروا فيه، ورسموا العوالم على أساسه.

٢ - التيّار الفلسفيّ

يمثّل هذا التيّار منظومة معرفيّة داخل التراث العربيّ والإسلاميّ،

(١٨) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الأزمنة، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٥١.

وهو جزء من الموروث الثقافيّ. إلّا أنّ هذه المنظومة تأسّست بجزء كبير منها على الاتّجاه العقليّ البرهانيّ، وعلى التجريد العقليّ والتصوّر الإنسانيّين. وقد قامت على يد اليونان خير قيام ونقلها العرب النصارى عبر السريان المشرقيّين أو الساميّين. فهي في بنيتها الأمّ من عطاءات ذهنيّة أجنبيّة عن العرب والمسلمين. لكن ذلك لا يعني عدم إمكانيّة تأثيرها في ذهنيّات أخرى، إذ تبقى نتاجًا إنسانيًّا يمكن أن يساهم فيه كلّ الناس والأجناس والأقوام.

قيل إنّ أوّل مَن تفلسف هو أبو إسحاق الكنديّ المتوفّى ٢٥٦هـ، وقد ترك آثارًا فكريّة ومؤلّفات كثيرة، غلب على جزء كبير منها الطابع الكلاميّ بشكل واضح. لذا يُعتبر الفارابي أوّل مَن أسّس فلسفة متكاملة بعيدة عن علم الكلام مستقلّة المعالجة. ولا عجب إنْ وُصِفَ بالمعلّم الثاني.

إنّ الفكر الفلسفيّ اليونانيّ المنقول إلى العربيّة عندما تمّ تبنّيه داخل الثقافة العربيّة، عقب عصر التدوين، انطبع بالعربيّة وتأثّر بسماتها وبيئتها. وظهر ذلك جليًّا من خلال المصطلحات عند النقلة والألفاظ والمعاني لدى الكنديّ ثمّ الفارابيّ. فكان اللسان العربيّ عامل التوسّط بين الفهم اليونانيّ والفهم الإسلاميّ للوجود. هكذا انصبغ الفكر اليونانيّ ببعض المعاني الإسلاميّة وتحوّل في تصوّراته والمفاهيم.

وعلى الرغم من أنّ هذا الفكر وصل إلى الفارابي عبر الشرّاح والسريانيّة والنقلة العرب مشوبًا مختلطًا، فوقع فيه بعض التلفيق وشيء من التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، إلّا أنّه بقي متميّزًا عن مسلك علم الكلام الإسلاميّ في مصادراته ومناهجه. وها هو الفارابي يصرّح بذلك وبوعي تامّ قائلًا: «النقلة هو أن نعلم بالحسّ أنّ أمرًا ما بحال ما وأنّ شيئًا موجود لأمر ما. فينقل الذهن تلك الحال أو الشيء من ذلك الأمر إلى أمر آخر... وذلك أن يتشابه الحيوان والسماء بأمر يصحّ الحكم بالحدوث على جميع ذلك الأمر... فلا تكون النقلة في الحقيقة صحيحة، ولكن

يظنّ بها أنّها في الظاهر صحيحة»[١٩].

كان هذا تمايزًا عن نهج قياس الغائب على الشاهد إن لم نقل تصدّيًا له. ولا سيّما استخدام عبارة «لا تكون النقلة صحيحة».

إستعمل المعلّم الثاني نظريّة الفيض عبر العقول، فولّف بين الخلق الإلهيّ الإسلاميّ واعتماد العقل والسببيّة في ترتيب الموجودات وفعلها، قال: «فالله عزّ وجلّ يوحي إليه - إلى الإنسان - بتوسّط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل، بتوسّط العقل المستفاد، ثمّ إلى قوّته المتخيّلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقّلًا على التمام... وهذا الإنسان هو في أكمل المراتب الإنسانيّة، وفي أعلى درجات السعادة»[٢٠].

وهكذا نرى أنّ السعادة ترتبط بالمعرفة العقليّة فقط، واللامتناهي يرتبط بالمتناهي عبر الحدّ الأوسط المتمثّل بالعقل الفعّال. فهنا يلوح نظام عقليّ متماسك في رسم الوجود، وتسلسل أملاه العقل والسببيّة.

كما أنّ توفيق الفارابي بين أرسطو وأفلاطون أملته العقيدة الدينيّة، فصاغ الجوهر الأوّل والجواهر العليا التي هي بمثابة العالم الإلهيّ على نهج أفلاطون، وجعل الجواهر الأخرى تخضع للمجرّب والمحسوس. فإنّ أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها هي القريبة من العقل والنفس البعيدة عن الحسّ، وهذا اتّجاه أفلاطونيّ وهو صورة عالم الملك الدينيّ. أمّا جواهر الأشخاص فهي الأولى بالتقديم، إذ رأى أرسطو: «إنّ العقل ليس هو شيئًا غير التجارب»[٢١]. فانطلق بهذا الاتّجاه من المحسوس والمجرّب

---

(١٩) الفارابي، المنطق عند الفارابيّ، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ج ٢، ص ٤٥.

(٢٠) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٠٤.

(٢١) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمَين، مصر، ١٣٢٥هـ، ص ٨.

والمشخّص. وهذه الانطلاقة ليست غريبة عن بنية المعرفة العربيّة الخالصة وبناء اللغة العربيّة التي تأسّست على المحسوس المجرّب، مثلما بدأ الفقه وأصوله بالانطلاق من الفرع لربطه بالأصل والاعتماد على الوقائع المفردة والجزء الذي لا يتجزّأ في بناء التصوّر الكلاميّ[٢٢].

ثمّ إنّ ابن سينا المتوفّى ٤٢٨هـ أضاف إلى اتّجاه الفارابي اتّجاهًا إشراقيًّا تحوّل فيه من خلال الشروح على أرسطو إلى خطّ لا يكتفي بالتسلسل العقليّ السببيّ في عمليّة الصدور، انطلاقًا من الفيض الأعلى، بل يضيف إلى العقل الفعّال فعلًا إشراقيًّا يشرف على النفس ويمدّها بالمعارف الربّانيّة، وكذلك يظهر المعقولات وينيرها للنفس. وهكذا انتهت المعرفة لديه إلى مبدأ سام خارج عن النفس. قيل إنّ هذا كان نذير بداية التصوّف الفلسفيّ أو إدخال الاتّجاه الصوفيّ في الفلسفة الإسلاميّة. والأصحّ، على الأرجح، هو إدخال الاتّجاه الإشراقيّ ذي النبعة الزرادشتيّة على الفلسفة العقليّة، والذي تجلّى في سيرورته عند السهروردي المتوفّى ٥٨٨هـ وآل إليه، ولديه اكتمل الاتّجاه واتّضح.

وقد قيل إنّ الموقف التجريبيّ واعتماد الحسّ والتجربة والسببيّة لدى ابن سينا لم يكن إلّا مرحلة مؤقّتة، في نظريّة المعرفة عنده، الوظيفة منها تفصيل عمليّة الإدراك وقطعها منهجيًّا عن أصلها الميتافيزيقيّ. لأنّ كلّ المعرفة الحسّيّة وموضوعاتها تخضع لإشراق العقل الفعّال، وليس للفيض السببيّ وللنهج الرتيب في الواجب والممكن.

بلغت الاتّجاهات الفلسفيّة والتيّارات العقليّة هذه، التي كانت قد اختمرت، الغزالي، فزادت في حيرته وشكّه، وتكاثر الرأي وتكاثفه وتعدّد النظريّات والحقائق من حوله، كما ذكرنا. ممّا دفعه إلى الحيرة والظنّ تارة، وإلى الهجوم والردّ طورًا في أثناء تبيانه لتهافت الفلاسفة، وانهدام الطريق المعرفيّ الذي بنوه للوصول إلى الحقيقة. وفي ذلك كان قد عبّر

---

(٢٢) راجع بالتفصيل أثر الخصوصيّة العربيّة في المعرفيّة الإسلاميّة، المشار إليه سابقًا، الفصل الثاني والثالث.

الغزالي عن اصطدام حادّ بين المسلك الكلاميّ والمسلك الفلسفيّ داخل الثقافة العربيّة آنذاك.

إحتوى ردّ الغزالي على الفلاسفة على ستّ عشرة مسألة رئيسيّة، أبطل بها رأي الفلاسفة وبيّن ضعف عقيدتهم ونعتهم بالانحراف عن سبيل الله. ولعلّ العنصر الأهمّ المخفيّ في ردوده تبيان قصور العقل وعدم قدرته على معرفة الأمور الإلهيّة. ومن أبرز المباحث التي تبيّن فيصل التفرقة بين المنظومة الكلاميّة والمنظومة الفلسفيّة كما تصدّى لها الغزالي، هي الآتي:

أ - مسألة قِدَم العالم

إحتلّت هذه المسألة حيّزًا في الفكر الإسلاميّ، وسبق الغزالي إليها آخرون، يجمعهم مع الغزالي عدم الإقرار بقديمَيْن: الله والعالم.

رأى الغزالي أنّ الفلاسفة يحتجّون على قدم العالم بـ:

* يستحيل صدور الحادث عن القديم، لأنّ افتراض حدوث العالم بعد أن لم يكن، يقتضي حدوث مرجِّح لم يكن. وبالتالي مَن يُحدِث هذا المرجّح؟ علمًا أنّ المعروف أنّ أحوال الله متشابهة منذ الأزل وإرادة التغيير فيه ممتنعة.
* ردّ الغزالي بأنّ العالَم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه، وليس من الضروريّ حصول المراد عن اكتمال الإرادة، فإرادة الله مغايرة لإرادة الإنسان. وليس هناك من دليل برهانيّ عند الفلاسفة.

إنّ هذا الردّ ما لبث أن وُجّهت إليه السهام، إذ خلط الغزالي بين الإرادة والفعل عند الفاعل القديم. فتراخي المفعول عن إرادة الفاعل يجوز، لكنّ تراخيه عن فعل الفاعل غير جائز. ولمّا كانت الإرادة والفعل مقترنَيْن ضرورة لدى الفاعل القادر المطلق فثبت الفعل القديم. لأنّ إنكار الفعل القديم يجعل في الفاعل حالة من التجدّد تستحيل على الله عزّ وجلّ الكامل. وخلاصة هذا الردّ رفض المقايسة بين إرادة الإنسان وإرادة الله، وهي المقدّمة الجدليّة المضمرة في نهج المتكلّمين.

ب - مسألة قِدَم الزمان والحركة

لم يدرك أو يقتنع جزء كبير من علماء المسلمين بمقولة أرسطو الأساسيّة في الفلسفة حول صلة الفاعل القديم بالحوادث. فالفاعل القديم محرِّك لا يتحرّك، وتحريكه الأشياء على سبيل الشوق. والجرم السماويّ كائن أزليّ عنه تصدر جميع الحركات، وهو وسط بين الحوادث والفاعل القديم. والحوادث تستمدّ حركتها منه على الوجه الغائيّ. ممّا يملي أنّ المحرِّك خارج عن سلسلة الحوادث، وهو مصدر حركتها وليس جواهرها. ولمّا أقرّ بعض الفلاسفة بصدور الحوادث عن القديم فإقرارهم بعيد عن مذهب أرسطو النقيّ.

وعندما هاجم الغزالي موقف الفلاسفة هاجمهم في مقولتهم بصدور الحوادث عن القديم.

* أمّا حجّة الفلاسفة في القدم فمفادها: إنّ الله يتقدّم على العالم، فإمّا أن يتقدّم عليه بالذات كتقدّم العلّة على المعلول، وإمّا أن يتقدّم عليه بالزمان. والتقدّم بالذات يقتضي أن يكون الله والعالَم إمّا قديمَيْن وإمّا حادثَيْن. لكنّ الأوّل قديم فالعالم قديم. والتقدّم بالزمان يقتضي أن يوجد قبل وجود العالم والزمان زمان، كان العالم فيه معدومًا، وهذا متناقض. فوجب أن يكون الزمان قديمًا، والزمان عبارة عن مقدار الحركة. فالعالم والحركة والزمان متلازمة وقديمة.
* ردّ الغزالي: إنّ الزمان حادث ومخلوق فلا زمان قبله أصلًا. وإنّ الله كان من غير عالَم، ثمّ كان ومعه العالم. ولا زمان قبل الزمان لأنّ هذا من عمل الوهم. ثمّ إنّ الله قادر أن يزيد في أبعاد العالم مقدارًا ما إلى ما شاء.

وقد ردّ ابن رشد في ما بعد على الغزالي فأقرّه على مقدار المكان وأنّه شيء محصّل تستحيل الزيادة فيه. أمّا الزمان فهو «شيء يدركه الذهن من الامتداد المقدَّر للحركة»[٢٣] ووجوده ذهنيّ موضوعيّته تتمثّل في

---

(٢٣) إبن رشد، تهافت التهافت، تحقيق بويج، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، ١٩٥٠، ص ٨٩.

الحركة، ممّا لا يمنع امتداده إلى اللانهاية. ثمّ إنّ الله يباين العالم فلا نسبة بينهما ولا يوجد جلّ جلاله في الزمان. وبالتالي تسقط المقدّمتان: التقدّم بالذات والتقدّم بالزمان. لأنّ مفهوميهما ومفهوم الله ليسا من جنس واحد. فتقدّم غير المتغيّر والذي ليس بزمان يختلف عن الموجود المتغيّر الذي هو بزمان. وهو نوع آخر من التقدّم.

ج - مسألة قِدَم المادّة

* إعتبر الفلاسفة كلّ حادث تسبقه المادّة، والحدوث ليس إلّا تعاقب صور على المادّة. فالعالم قبل حدوثه كان ممكنًا ولم يكن ممتنعًا، لأنّ الممتنع لا يحدث أبدًا. ولا يمكن أن يكون العالَم واجبًا، لأنّ الواجب بذاته لا ينعدم. فالعالَم ممكن، والإمكان صفة إضافيّة لا قوام لها بنفسها، بل بالمحلّ الذي تضاف إليه أو تحلّ فيه وهو المادّة. والمادّة لا يمكن أن يكون لها مادّة، منعًا من الوقوع بالدور. فالمادّة الأولى قديمة.

* ردّ الغزالي: العالَم لم يزل ممكن الحدوث، لكن ذلك لا يلزم أنّه موجودٌ أبدًا. فالقديم ليس ممكن الوجود بل واجب الوجود. فالممكن يحدث في أيّ وقت. والإمكان قضاء العقل وليس موضوعًا يقوم فيه الإمكان. والممتنع والممكن والواجب أحكام عقليّة ليست بحاجة إلى محلّ.

وجاء ردّ أيضًا على الغزالي من ابن رشد: الإمكان معقول والمعقول لا بدّ أن يقابله شيء خارج النفس. فعندما نرفع موضوع الإمكان المتنقل من حال الوجود بالقوّة إلى حال الوجود بالفعل يرتفع الحدوث والتغيّر. وموضوع الإمكان هو الهيولى أو المادّة القديمة. ولا يمكن لموجود أن يتعرّى من الهيولى لأنّه يصبح مفارقًا وليس كائنًا ولا فاسدًا[٢٤].

يتبيّن لنا أنّ الغزالي تحرّك في فضائه ورؤياه الفلسفيّة والردود من

---

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٠٣.

موقعه كمحاجج، وأحد أقطاب أصول الدين الكلاميّ الإسلاميّ، وارتكز في العرض الموجز الذي عرضناه على محورَيْن، شاهد من خلالهما وتعرّف من منطلقهما:

+ على نهج جدليّ يضع مقدّمة مفروضة ومشهورة ويبني عليها.
+ على مقايسة تامّة بين الشاهد والغائب، وعدم الفصل المعرفيّ، وأحيانًا الوجوديّ بين القائم والغائب. وكأنّ ليس لكلّ منهما بنيانه الخاصّ.

٣ - التيّار الصوفيّ

شكل التصوّف ظاهرة معيّنة في الثقافة الإسلاميّة، وتجربة ذوقيّة حدسيّة اعتمدت السلوك والمكابدة، ونوعًا من الإلهام والإشراق. وهو فعل إنسانيّ واجتماعيّ عند أناس عايشوا المجتمع الإسلاميّ ونشأوا فيه. وقد لبس التصوّف لبوس الفكر الإسلاميّ، وفي منبته نبتة إسلاميّة لم ينسلخ عن نظام معرفيّ سبق الإسلام، وعن معاناة بشريّة تعايشت مع النفس الإنسانيّة في عمقها الواعي واللاواعي، وفي عمقها الموغل في القدم الممتدّ إلى حقب تناهز الآلاف المؤلّفة من السنين. تأثّر التصوّف بالهرمسيّات والهلّينيّات، والزرادشتيّة والمانويّة والهنديّات المتمثّلة في قهر الذات. وأخذ من معرفيّات عرب الجاهليّة الشيء الكثير، ولا سيّما القصص والخرافة والرموز.

عبّر الصوفيّة عن آرائهم وخوالجهم بعدّة طرق منها:

الكرامة: وهي ظاهرة لا تخضع لمنطق العقل ووعيه المباشر، فهي فوق المكان والزمان والتجربة الواقعيّة، إنّها تمثّل كلّ عمل خارق ومشابه للمعجزة.

التعريفات: وفيها تمّ تحديد رؤى المتصوّفة ومشاعرهم عبر المصطلحات التي تشتّت عن الحقل الدلاليّ المعروف للغة، وعبّرت عن معان خاصّة.

الأحلام: وهي أحداث في المنام، وربّما خيال في اليقظة، تحدّث

عنها الأولياء والصالحون، وكانت رموزًا لها دلالات وأبعاد.

تعاليم أخلاقيّة: بثّها المتصوّفة في كتب وبين المريدين. وتمّ تداولها داخل الخانقاه أو التكايا والزوايا، وهي بيوت تخصّ المتصوّفة. وفيها الكثير من قراءة القرآن الكريم والاستشهاد بأحاديث الرسول وذكر بعض الأوراد. وتدريج السالك على مفاهيم مثل: الخلوة والرضا والتوكّل والسكينة والصبر ومقارعة شهوات الجسد، ومغالبة النفس الأمّارة. وأُطلق على هذا الشقّ شقّ التصوّف المعتدل أو الملتزم بالسنّة. وضمنه قدّم الغزالي أفكاره الصوفيّة.

فِرَق وطُرُق: وهي بمثابة تنظيمات اجتماعيّة طبّقت التصوّف وسلكت بمقتضى تعاليمه، وخضعت لنظام تراتبيّ يرئسه المؤسّس، وسمّيت الطريقة أغلب الأحيان باسمه، ويليه الخلفاء أو الأقطاب ثمّ الشيوخ الذين يرئسون الحلقات ثمّ الأتباع، وهم على درجات: مريد وسالك ومُختَلٍ إلخ...

والأرجح أنّ التصوّف النظري التأمّلي اتّجه اتّجاهين:

- **الاتّجاه الأوّل**: تمثّل في بدايات ظاهرة التصوّف لدى رابعة العدويّة (-١٨٥هـ) ثمّ الحارث المحاسبي (-٢٤٣هـ)، والحكيم الترمذيّ (-٣٠٠هـ)، وإلى حدٍّ ما أبو طالب المكّي (-٣٨٦هـ)، والجنيد (-٢٩٧هـ) ثمّ وسّع هذا الاتّجاه الغزالي وألّف فيه الكتب الطوال.

يركّز هذا الاتّجاه على الحبّ والمقامات والأحوال وأدب السالك وقطع علائق الدنيا، ويلتزم بطريقة أهل السنّة والجماعة في العقائد والفرائض والتفاسير والحجج. كما ينطلق من نقطة محوريّة في وجود فاصل حادّ بين الخالق والمخلوق، وأنّ سعي المخلوق إلى الله يجوز في حدود ترقّي السالكين إلى العتبة، وسدرة المنتهى، ومفهوم قاب قوسين، ولا يصل ولن يصل إلى الجمع وإزالة الفاصل بين الله والإنسان.

- **الاتّجاه الثاني**: ظهر مع نموّ التصوّف النظريّ وتداخل العقائد الصوفيّة والزهديّة، السارية في الإشراقيّة الفارسيّة والتجربة الهنديّة والرهبنة الأولى المسيحيّة والغنوصيّة والهرمسيّة القديمة وغيرها، وانجمع مع

التجربة الزهديّة والصوفيّة الإسلاميّة.

ولم يكن هذا الاتّجاه واحدًا، فمنه مَن تقيّد بشيء من الخطّ القويم السنّيّ والاثني عشريّ، ومنه مَن نزع نزعات فلسفيّة شطحيّة ابتعدت عن الانحصار بالمسلّمات القويمة في الدين. ومن أبرز ممثّليه: البسطاميّ (-٢٦١هـ)، والحلّاج (-٣٠٩هـ)، والسهروورديّ يحيى المقتول (-٥٨٧هـ)، وابن عربيّ (-٦٣٨هـ)، وابن عطاء الله السكندريّ (-٧٠٩هـ) وغيرهم.

وقد اعتذر الغزالي عن مقالات بعضهم وشطحاته، وبرّر مقصودها وسكت عن الآخرين، لكنّه حاول تصويب المفاهيم في كثير من كتبه، لعلّ أبرزها: **إحياء علوم الدين والرسالة اللدنيّة ومشكاة الأنوار ومنهاج العابدين وميزان العمل ومعارج القدس ومعراج السالكين** وسواها.

وتركّز هذا الاتّجاه على الثنائيّة، وهي ازدواجيّة المعاناة الإنسانيّة في عرفان العلاقة بين الخالق والمخلوق، بين القائم والمتعالي، بين الوحدة والكثرة، بين الإنسان والله. ولعلّ الإشراقيّات، من مانويّة وذوبان في النرڤانا الهنديّة واتّجاه في الغنوصة، حاولت تخطّي الثنائيّة بالاندماج في النور والخير، وبزوال الشرّ والظلمة وبعودة الروح إلى ملأها الأعلى. وليس الفناء وتبادل الأدوار والاتّحاد وجمع الجمع، مقامات وأحوالًا، إلّا رغبة عند متصوّفة الإسلام جامحة لتجاوز الهوّة بين الإنسان والله، وبين التعدّد والتفريد، وبين الكثرة والوحدة. وعبّر متصوّفة الإسلام عن ذلك بتعريف أو مصطلح أو شطح أو كرامة أو رمز. فانتقد بعضهم وحُوكم، وتمّ الدفاع عن بعضهم، وفُسِّر آخر، من قبل التيّار القويم، ومَن سمّوا بالمتصوّفة المعتدلين.

ولتأكيد ما ذهبنا إليه، نتناول شواهد من بعض المصطلحات تبيانًا للفرق بين الاتّجاهين في المصطلح الواحد[٢٥]:

(٢٥) العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات التصوّف الإسلاميّ، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٩.

الاتّحاد: تصيير ذاتين واحدة، ولا يكون إلّا في العدد وهو حال (**التعريفات** لابن عربيّ ص ٢٠).

الاتّحاد: هو شهود الوجود الحقّ الواحد المطلق الذي الكلّ به موجود بالحقّ، فيتّحد به الكلّ من حيث كون كلّ شيء موجودًا به معدومًا بنفسه، لا من حيث إنّ له وجودًا خاصًّا اتّحد به فإنّه محال. (**إصطلاحات الصوفيّة** للقاشانيّ، ص ٢٤).

الأحوال: فإنّها معاملات القلوب وهو ما يحلّ بها من صفاء الأذكار... ثمّ يعدّدها - المراقبة وهي النظر بصفاء اليقين إلى المغيّبات - إلى أن يقول - ثمّ القرب وهو جمع الهمّ بين يديّ الله تعالى بالغيبة عمّا سواه... ثمّ تكون فواتح ولوائح ومنائح تجفو العبارة عنها. (أبو النجيب السهروورديّ، آداب المريدين، ص ٢١).

الأحوال: هي المواهب الفائضة على العبد من ربّه... (**إصطلاحات الصوفيّة** للقاشانيّ، ص ٢٦).

الأُنس: ما الأنس قلنا أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهيّة في القلب. (**الفتوحات** (٢) لابن عربيّ، ص ١٣٣).

الأُنس: الأنس بالله تعالى، الاعتماد عليه، والسكون إليه والاستعانة به. (**اللُمَع** للطُوسيّ، ص ٩٦).

التجلّي: عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وهو على مقامات... (**الفتوحات** (٢) لابن عربيّ، ص ٤٨٥).

التجلّي: التلبّس والتشبّه بالصادقين بالأقوال وإظهار الأعمال... (**اللُمَع** للطوسيّ، ص ٤٣٩).

التصوّف: نور شعشعانيّ رمقته الأبصار فلاحظها. (**نصوص من شطحات البسطاميّ**، ص ١٤٦).

التصوّف: وعلى أيّ شيء مبناه؟ قال رضي الله تعالى عنه وأرضاه

أوصيك بتقوى الله وطاعته، ولزوم ظاهر الشرع وسلامة الصدر وسخاء النفس وبشاشة الوجه، وبذل الندى وكفّ الأذى وحمل الأذى والفقر وحفظ حرامات المشايخ والعشرة مع الأخوان، والنصيحة للأصاغر... ومجانبة الإدخار... والمعاونة في أمر الدين والدنيا. (**فتح الغيب** لعبد القادر الجيلانيّ، ص ١٥٨).

التوحيد: صفة الموحَّد لا صفة الموحِّد. إنّما قال «أنا»، فلَكَ لا له. وإن قلتَ: رجوع التوحيد إلى الموحِّد، فقد جعلتَ التوحيد مخلوقًا. وإن قلتَ: يرجع إلى الموحِّد، فَمَن توَحَّد، كيف يرجع إلى التوحيد؟... (**طواسين** الحلّاج، ص ٢١١).

التوحيد: سرّ والمعرفة برّ. والإيمان محافظة السرّ ومشاهد البرّ، والإسلام الشكر على البرّ وتسليم القلب للسرّ، لأنّ التوحيد سرّ بهداية الله تعالى للعبد ودلالته إيّاه عليه، لم يكن العبد يدركه بعقله لولا تأييد الله تعالى وهدايته له. (الحكيم الترمذيّ، **بيان الفرق بين الصدر والقلب**، ص ٣٨).

جمع الجمع: ما جمع الجمع؟ قلنا الاستهلاك بالكلّيّة في الله عند رؤية الجمال (**فتوحات** (٢) لابن عربيّ، ص ١٣٣).

جمع الجمع: التفرقة عبوديّة والجمع توحيد، فإذا أثبت نظرًا إلى كسبه فرّق، وإذا أثبتها بالله جمع، وإذا تحقّق بالفناء فهو جمع الجمع... ورؤية الذات جمع الجمع. (السهروردي، أبو حفص، **عوارف المعارف** (ج٢) ص ٣٣١).

الحبّ

لقد صارَ قلبي قابلًا كلَّ صورةٍ فمرعى لغِزلانٍ وديرٌ لرهبانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ
أدينُ بدينِ الحُبِّ أنّى توَجّهت ركائِبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني

(**ترجمان الأشواق** لابن عربيّ، ص ٤٤).

الحبّ: مَن أحبَّ الله أنِس، ومَن أنس طَرِب، ومَن طرب اشتاق، ومَن اشتاق وَلِهَ، ومَن وَلِهَ خَرُمَ، ومَن خرم وصل، ومَن وصل اتّصل، ومَن اتّصل عَرَفَ، ومَن عرف قرُب. (نصوص عن **شهيدة العشق الإلٰهيّ** لرابعة العدويّة، ص ١١٦).

العارف: أدنى صفة العارف أن تجري فيه صفات الحقّ، ويجري فيه جنس الربوبيّة. (نصوص من **شطحات البسطاميّ**، ص ١١٢).

العارف: هو الذي بذل مجهوده فيما لله، وتحقّق معرفته بما مَنَّ الله، وصحّ رجوعه من الأشياء إلى الله. (الكلاباذي، **التعرّف لمذهب أهل التصوّف**، ص ١٠٦).

الفناء: فناء رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك. (**تعريفات ابن عربيّ**، ص ١٥).

الفناء: حال مَن لا يشهد صفته، بل يشهدها مغمورة بمغيبها. (الكلاباذي، **التعرّف لمذهب أهل التصوّف**، ص ٩٥).

المكاشفة: المكاشفة عندنا أتمّ من المشاهدة، إلّا لو صحّت مشاهدة ذات الحقّ لكانت المشاهدة أتمّ وهي لا تصحّ، فلذلك قلنا المكاشفة أتمّ لأنّها ألطف... (الفتوحات (٢) لابن عربيّ، ص ٤٩٦).

اليقين هو المكاشفة. والمكاشفة على ثلاثة أوجه: مكاشفة العيان بالأبصار... ومكاشفة القلوب بحقائق الإيمان... ومكاشفة الآيات بإظهار القدرة للأنبياء عليهم الصلاة والسلام. (**اللمع** للطوسيّ، ص ١٠٢).

ويلحظ المطّلع بوضوح من خلال هذه النبذة البسيطة من الشواهد المصطلحيّة كيف أنّ مفهوم المصطلح الواحد اختلف اختلافًا بيّنًا في المفهوم والأغراض منه، فورد التعريف بكلّ مصطلح منقسمًا إلى تعريفَيْن: في التعريفات الأوائل ظهر التوجّه نحو نزعة معرفيّة تطال الوجود وتسلك بالمتصوّف إلى آفاق نظام معرفيّ يعنى بالحدس وبالجمع والاتّحاد والرؤى

الخاصّة. وفي التعريفات الثانية يتّضح انحصار المفاهيم ضمن الأغراض الزهديّة، والسعي إلى الآداب الخلقيّة المثاليّة والالتزام بمعارف الشريعة، كما قرّرها الفقهاء وأهل الحديث نسبيًّا.

إنتمى الغزالي كما ذكرنا إلى نوع التعريفات الثانية، ولم نلحظ في تآليفه الصوفيّة نزعات للحلول، ورسم العوالم على أساس الاتّحاد، زحْث المتصوّف على العلوّ الروحانيّ المبالَغ فيه. بل اتّبع أسلوب العبادة ورسم القِيَم الخلقيّة وتدريج السالك مدارج الزهد، والتعليم المقيّد بالشريعة. ومن شواهد ذلك ما ورد في كتبه:

«منازل التقوى ثلاثة: تقوى عن الشرك، وتقوى عن البدعة، وتقوى عن المعاصي الفرعيّة» (منهاج العابدين، ص ٢٧).

«التوبة فإنّها سعي من مساعي القلب وهي عند التحصيل... تنزيه القلب عن الذنب» (منهاج العابدين، ص ٩).

«الرجاء، فهو ابتهاج القلب بمعرفة فضل الله سبحانه وتعالى واسترواحه إلى سعة رحمة الله تعالى، وهذا من جملة الخواطر غير مقدور للعبد. ورجاء هو مقدور للعبد...» (منهاج العابدين، ص ٦٣).

«علامات الزهد ثلاث: عمل بلا علاقة، وقول بلا طمع، وعزّ بلا رئاسة» (الإحياء (٢)، ص ٢٥٧).

«إنّ مَن يجمع بين الظاهر والباطن جميعًا فهذا هو الكامل، وهو المعنى بقولهم مَن لا يطفئ نورُ معرفته نورَ ورعه. وكذلك ترى الكامل لا يسمح لنفسه بترك حدّ من حدود الشرع مع كمال البصيرة» (مشكاة الأنوار، ص ١٣٣).

«المفهوم من الحلول أمران: أحدهما النسبة التي بين الجسم وبين مكانه الذي يكون فيه، وذلك لا يكون إلّا بين جسمَيْن، فالبريء عن معنى الجسميّة يستحيل في حقّه ذلك. والثاني النسبة التي بين العَرَض والجوهر. فإنّ العَرَض قوامه بالجوهر، فقد يعبّر عنه بأنّه حالّ فيه، وذلك محال على

كلّ ما قوامه بنفسه». (المقصد الأسنى، ص ١٦٨).

«إعراب القلوب على أربعة أنواع: رَفْع وفَتْح وخَفْض ووَقْف. فرفع القلب في ذكر الله تعالى، وفتح القلب في الرضاء عن الله تعالى، وخفض القلب في الاشتغال بغير الله تعالى، ووقف القلب في الغفلة عن الله تعالى» (منهاج العارفين، ص ٨٢).

٤ - «التيّار الباطنيّ - الإماميّة -»

يعود هذا التيّار إلى المراحل الأوّل في الحياة الإسلاميّة، وبعد وفاة الرسول (ﷺ)، وما حدث من التباين في الشخصيّة التي خلفته، وكان تباينًا عاديًّا وإنسانيًّا، ما لبث أن تطوّر باتّجاه الصراع السياسيّ، منذ عهد عثمان بن عفّان ثالث الخلفاء الراشدين. وأُطلق على مَن ناصر الإمام عليّ، شيعة عليّ، أي مَن شايعه وأيّده. ثمّ تلاحقت الأحداث، وأدّت إلى استشهاد الحسين بن عليّ، على يد بعض عمّال الأمويّين في إبّان الصراع الدائر.

وقد اتّخذت هذه الحادثة وما سبقها خطًّا تنامى عقائديًّا واجتماعيًّا، وشقّ دربه داخل المجتمع الإسلاميّ، وترك أفكاره وحركاته المتعدّدة أثناء القرون التوالي. ومنذ أواخر القرن الأوّل الهجريّ احتجّ هذا التيّار بحديث للرسول (ﷺ) يذكر فيه الوصاية لعليّ وأهل البيت، أي أهل بيته.

ومن ثمّ تبلور تيّار شيعيّ بعد مضيّ قرنَيْن تقريبًا على وفاة الإمام عليّ متعدّد الفروع والآراء. وكانت الإمامة الجامع المشترك. والإمامة وظيفة اجتماعيّة وعقائديّة دينيّة. وغدت لدى بعض الفروع قضيّة أصوليّة وليست قضيّة مصلحيّة - تطال مصالح الدنيا فحسب - وهي ركن من أركان الدين. بل هي لدى بعضهم ركن إلهيّ حلّ بالأئمّة المعصومين يُتدبّر الكون من خلالهم.

ويجمع الشيعة القول «بوجوب التعيين والتنصيص وثبوت عصمة الأنبياء والأئمّة وجوبًا عن الكبائر والصغائر». «وما كان في الدين

والإسلام أمر أهمّ من تعيين الإمام، حتّى تكون مفارقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمّة»[٢٦].

وللولاية في التصوّر الشيعيّ سلطة إلْهيّة خصّ الله عزّ وجلّ بها الوليّ مثل النبيّ، فالوليّ بمنزلة النبيّ يبلّغ عنه ويتحدّث باسمه، وتعتبر تعاليمه من تعاليم النبيّ[٢٧].

ثمّ تطوّر مفهوم الولاية زمن الدولة الفاطميّة في مصر وتوسّع على مستوى الأصول وتحدّد. يقول القاضي النعمان (المتوفّى ٣٦٣ أو ٣٥١هـ):

«فما أبانه الله عزّ وجلّ فظاهر بكتابه واضح لعباده فقد أغناهم به عن بيان غيره، وما أحوجهم فيه إلى بيان الرسول وجب عليهم ردّه إليه كما أمر جلّ ذكره..، وما أشكل على مَن بعده - الرسول - وجب عليه ردّه إلى وليّ الأمر كما أمرهم جلّ ذكره... وبما أنّ بيان الرسول وبيان أولي الأمر داخلان في حكم الكتاب... فقد صار جميع الحلال والحرام والقضايا... بهذا المعنى واضحًا بيّنًا غير مشكّل ولا مقفل، ولا محتاج إلى قياس عليه. ولا الرأي ولا الاجتهاد ولا الاستحسان ولا النظر كما زعم هؤلاء المختلفون - أصحاب أصول الفقه -»[٢٨].

ثمّ يتطرّق القاضي إلى الأصل الثالث لدى أهل السنّة والجماعة فينتقده قائلًا: «لا يقع اسم الجماعة بعده - النبيّ - إلّا على مَن اجتمع على طاعة الإمام... وكلّ جماعة تخرج عن طاعة الإمام وحُكمه لا يقع عليها اسم الجماعة المسلمة.

فمنظّمو المسلمين وجامعوهم هم أئمّتهم المنصّبون من قبل الله...

(٢٦) الشهرستانيّ، المِلَل والنِحَل، القاهرة، ١٩٦٩، ج١، ص ١٤٦.

(٢٧) الكلينيّ، أبو جعفر، أصول الكافي، طهران، ١٢٧٨هـ، ص ٥٦.

(٢٨) القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٣، ص ٤٠.

كما كان رسول الله منظّم أصحابه...»[٢٩].

وكما تأثّر التيّار الصوفي، أو شقّ واتّجاه منه، بالنظرات المعرفيّة لمنظومات تعود إلى ما قبل الإسلام، كذلك ظهرت في الكتابات الإماميّة هذه التوجّهات. فبان أثر النورانيّة الفارسيّة والنورانيّة الهرمسيّة التي أخذت سمة العقل النورانيّ في بعض التيّارات البلّينيّة.

ويرجع بعضهم تقعيد مفهوم الإمامة والفقه إلى جعفر الصادق وعهده. والإمام جعفر في سلسلة الأئمّة الشيعة من سلسلة الإمام عليّ رضي الله عنه. ويعتبر بعضهم أنّ الإمامة انتقلت من الصادق إلى موسى الكاظم، كما ترى الاثنا عشريّة. وتعارض الإسماعيليّة ذلك وترى الانتقال إلى محمّد بن إسماعيل الإمام السابع.

ومع موسى كان هشام بن الحكم المتوفّى ١٩٥هـ الذي ترك كتابات في الإمامة وفي نقض رسالة الشافعيّ[٣٠]. وكلّ هذا يؤيّد تشييد أصول وفقه ونظام معرفيّ للإماميّة بشقّيها منذ أواخر القرن الثاني الهجريّ.

لقد نُسب مثلًا إلى الإمام جعفر الصادق قوله:

«إنّ الله خلقنا من نور عظمته، ثمّ صوّر خلقنا من طينة مخزونة مكنونه من تحت العرش، فأسكن ذلك النور فيه، فكنّا نحن خلقًا بشرًا نورانيّين، ولم يجعل لأحد في مِثل الذي خلقنا فيه نصيبًا، وخلق أرواح شيعتنا من طينتنا»[٣١].

إنّ النصّ يأخذ سلطته من نسبته إلى الإمام جعفر، فتقبله الأفئدة مباشرة. والنصّ يحمل مفاهيمَ وأفكارًا ومصطلحات من خارج المعارف الكلاميّة والفقهيّة المعتادة عند العرب والمسلمين. كما روي عن جعفر

---

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٣٠) إبن النديم، الفهرست، ط ليزغ، ص ١٧٧.

(٣١) الملّا صدرا في شرحه على كتاب أصول الكافي للكلينيّ، تحت عنوان التوحيد، باب «النوادر»، شرح الحديث الثالث.

الصادق أنّه روى عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال:

«إنّ الله حين شاء تقدير الخليقة وذرّ البريّة وإبداع المبدعات... فأتاح نورًا من نوره فلمع، ونزع قبسًا من ضيائه فسطع، ثمّ اجتمع النور في وسط تلك الصورة الخفيّة فوافق ذلك صورة نبيّنا محمّد (ﷺ). فقال الله عزّ وجلّ مَن قال: أنت المختار المنتَخب، وعندك مستودع نوري وكنوز هدايتي، من أجلك...، وأنصب أهل بيتك للهداية وأوتيهم من مكنون علميّ ما لا يشكل عليهم دقيق ولا يعييهم خفيّ، وأجعلهم حجّتي على بريّتي... ثمّ يضيف الكلام على لسان جعفر - وانتقل النور إلى غرائزنا ولمع في أيمتنا، فنحن أنوار السماء وأنوار الأرض، فبنا النجاة ومنّا مكنون العلم وبمهدينا تنقطع الحجج...»(٣٢).

فاجتماع النور وسط الخفاء وموافقته محمّدًا، كمعنى منذ الأزل ومعه أهل بيته، معنى يجعل الإمامة وجودًا كونيًّا منذ الأزل وبآل البيت.

ثمّ ما لبثت هذه الأفكار والعقائد أن لاقت رواجًا في أطراف الدولة الإسلاميّة، واتّخذت فروعًا وفرقًا وتيّارات، منها المعتدل ومنها المتطرّف: بعضها استمرّ في توازن مع الشريعة وبعضها الآخر غالى إلى حدود القفز فوق الشريعة الظاهرة، مدّعيًا إلمامه بعلم الباطن وحقائق الأشياء. واتّبع الفريق الأكبر من هذه التيّارات الدعوة العاديّة ووصل منه قسم الى السلطة، فأقام الدولة الفاطميّة. في حين سلك فريق مسلك الاغتيال والغصب والعدوان.

وقف الإمام حيال هذه الآراء العقائديّة والأحداث الاجتماعيّة التي حفرت في مجريات المجتمع والثقافة موقفًا واضحًا. فعلاوة على تبنّيه المذهب الشافعيّ، ودفعه الخطّ الأشعريّ دفعًا عقائديًّا متينًا عبر

---

(٣٢) المسعوديّ، أبو الحسن عليّ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٥، ج١، ص ٣٨.

الكتابات، اتّخذ جانبًا عقائديًا ضدّ الإمامة، فردّ على مدّعيها من القائلين بأحقيّة أحفاد الإمام عليّ رضي الله عنهم وعصمتهم في الخلافة، وعلى فكرة المهدي المنتظَر. واتّخذ موقفًا سياسيًّا مؤيّدًا لنظام الملك والخليفة العبّاسيّ، وتشهد على ذلك مؤلّفاته. وأشهرها: **فضائح الباطنيّة أو المستظهريّ في الردّ على الباطنيّة**. كما ضمّن هجومه على الفكرة الباطنيّة الشيعيّة في العصمة بعض فقرات وتلميحات في كتب أخرى مثل: **القسطاس المستقيم**، **والتبر المسبوك**، **وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**.

ونسوق الشواهد على ذلك:

«فأنت إذا أخذت اعتقاد العصمة في الإمام الصادق، بل في محمّد، عليه السلام، تقليدًا من الوالدين والرفقاء لم تتميّز عن اليهود والمجوس». (**القسطاس المستقيم**، تقديم فكتور شلحت، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧٩).

«أمّا الباطنيّة فإنّما لقّبوا بها لدعواهم أنّ لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللبّ من القشر... وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معيّنة... وغرضهم الأقصى إبطال الشرائع، فإنّهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن، على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين، إذ سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة، فلا يبقى للشرع عصامٌ يُرْجَع إليه ويُعوَّل عليه». (**فضائح الباطنيّة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الدار القوميّة للطباعة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١١).

وينبري الغزالي في طرقه الدعائيّة وحجاجه لتبيان تهافت العقيدة الباطنيّة فيشكّك في معتقدهم قائلًا:

«إتّفقت أقاويل نقلة المقالات من غير تردّد أنّهم قائلون – الباطنيّة – بإلهَيْن قديمَيْن، لا أوّل لوجودهما من حيث الزمان، إلّا أنّ أحدهما علّة لوجود الثاني...» (**فضائح الباطنيّة**، ص ٣٨).

«واتّفقوا – الباطنيّة – على أنّ الإمام يساوي النبيّ في العصمة والاطّلاع على حقائق الحقّ في كلّ الأمور، إلّا أنّه لا ينزل إليه الوحي، وإنّما يتلقّى ذلك من النبيّ فإنّه خليفته وبإزاء منزلته... يستظهر الإمام بالحجج والمأذونين والأجنحة. والحجج هم الدعاة...» (فضائح الباطنيّة، ص ٤٢).

«اتّفقوا – الباطنيّة – عن آخرهم على إنكار القيامة، وأنّ هذا النظام المشاهد في الدنيا: من تعاقب الليل والنهار، وحصول الإنسان من نطفة... لا يتصرّم أبد الدهر،... وأوّلوا القيامة وقالوا إنّها رمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمان، وهو السابع الناسخ للشرع المغيّر للأمر. وربّما قال بعضهم: إنّ للفلك أدوارًا كلّيّة، تتبدّل أحوال العالم تبدّلًا كلّيًّا بطوفان عامّ أو سبب من الأسباب. فمَعنى القيامة انقضاء دورنا الذي نحن فيه – وأمّا المعاد فأنكروا ما ورد به الأنبياء، ولم يثبتوا الحشر والنشر للأجساد، ولا الجنّة والنار ولكن قالوا: معنى المعاد عود كلّ شيء إلى أصله – إلى أن يقول عنهم – النفس المدرِكة القائلة من الإنسان، فإنّها إن صفّيت بالمواظبة على العبادات، وزكّيت بمجانبة الهوى والشهوات، وغذّيت بغذاء العلوم والمعارف المتلقّاة من الأئمّة الهداة، اتّحدت عند مفارقة الجسم بالعالم الروحانيّ الذي منه انفصالها... فأمّا النفوس المنكوسة المغمورة في عالم الطبيعة المعرضة عن رشدها من الأئمّة المعصومين فإنّها تبقى أبد الدهر في النار، على معنى أنّها تبقى في العالم الجسمانيّ تتناسخها الأبدان...» (فضائح الباطنيّة، ص ٤٤).

«المنقول عنهم – الباطنيّة – الإباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المحظورات واستحلالها وإنكار الشرائع. إلّا أنّهم بأجمعهم ينكرون ذلك إذا نُسب إليهم...» (فضائح الباطنيّة، ص ٤٦).

«يستحيل خلوّ العالم عنه – الإمام المعصوم –، بل عندنا يجوز خلوّ العالم عن النبيّ أبدًا، بل يجوز لله أن يعذّب جميع خلقه وأن يضطرّهم إلى النار، فإنّه بجميع ذلك متصرّف في ملكه بحسب إرادته...» (فضائح

الباطنيّة، ص ١٠٤).

«... إذ لو اقتصر صريح كلام الشارع إلى معلّم ومؤوّل لاقتصر صريح كلام المعلّم المعصوم إلى مؤوّل ومعلّم آخر، ولتسلسل إلى غير نهاية». (فضائح الباطنيّة، ص ١١٧).

«لم يَبِنْ لنا أنّ خارق الإجماع كافر... فمَن التبس عليه هذا الأمر لم نكفّره بسببه، واقتصرنا على تخطئته وتضليله. فإن قيل: وهلّا كفّرتموهم لقولهم إنّ الإمام المعصوم، والعصمة عن الخطأ والزلل وصغير المآثم وكبيرها من خاصّيّة النبوّة، فكأنّهم أثبتوا خاصّيّة النبوّة لغير النبيّ (ﷺ)؟ قلنا: هذا لا يوجب الكفر، وإنّما الموجب له أن يثبت النبوّة لغيره بعده...» (فضائح الباطنيّة، ص ١٤٨).

ويعمد الغزالي إلى بيان شروط الإمامة الصحيحة التي تصحّ لكلّ مسلم من غير اختصاص نسل أو دم أو فئة، مع خاصّيّة لقريش في بعض شروحه (فضائح الباطنيّة، ص ١٨٠).

عطاء الغزالي وآراؤه

أليست التيّارات المتضاربة المتعارضة هذه، التي ملأت فضاء الغزالي الثقافيّ، وعصفت بالمعارف والتعاليم والأنشطة والأنظمة، كافية لأن توقع الإمام بحيرة واضطراب وتشكّك؟ ألم تتقاطع وتختمر في لحظة حجّة الإسلام الزمنيّة؟

يمكن القول - من وجهة نظرنا - إنّ الغزالي أبدع في أصول الفقه في بعض الشروح، وكان واضحًا في كتاباته عميقًا، زاد في خطّ الشافعيّ (-٢٠٤هـ) الأصوليّ، وتطرّق إلى شواهد فقهيّة دقيقة. ونحن نعلم أنّ المذاهب الفقهيّة والأصوليّة كانت قد نضجت في عصره. وأنّه قد تلقّى الكثير من الفقه والأصول على يد الجويني كما سنذكر. لكن تفصيله وتجديده الأصوليّين تأثّرا بمطالعاته المنطقيّة، إضافة إلى رغبته العارمة في القضاء على روح الانحراف، والتي تفشّت في عصره على أيدي قضاة

الشرع الذين نزعوا إلى استغلال مناصبهم. فدفع ذلك الغزالي إلى أن يتشدّد في قواعد الفقه، ويقيّدها بطرق الاجتهاد الصارمة التي وضع لها الأسس والمناهج، رافضًا كلّ طرق الاستدلال، من استحسان الحنفيّة واستصلاح المالكيّة وغيرها، مكرّسًا القياس في نسقه المعياريّ. وقد أدخل منطق أرسطو بقوالبه وضروبه والأقيسة الشرطيّة في أصول الفقه جاعلًا إيّاها الأصل الرابع؛ بعد أن طوّع هذه الأقيسة وحوّل معانيها وتراكيبها، طابعًا إيّاها بخصوصيّة اللسان العربيّ وكنه المفاهيم الإسلاميّة، فكان عمله بدينًا متميّزًا وتجربةً محطّ درسٍ وتحليل[٣٣].

ولكنّ الغزالي في تبنّيه المنطق، وهو عمود الفلسفة اليونانيّة والمشّائيّة، تبنّيًا تامًّا وإدخاله في مباحث الأصول إدخالًا كلّيًّا، بقي على وساطته في الأخذ من العقل والشرع، مثلما كان موقفه في التجارب الكلاميّة والصوفيّة. «فالذي يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر لا يستتبّ له الرشاد. لأنّ برهان العقل هو الذي يعرف به صدق الشارع... فالمعرض عن العقل مكتفيًا بنور القرآن كالمعترض لنور الشمس مغمضًا الأجفان»[٣٤].

ومن أبرز مواقف الغزالي في تبنّي المنطق مقدّمته في كتاب **المستصفى من علم الأصول**، وبه ظهر أصوليًّا مجدّدًا عمل على مزج الاجتهاد بالمنطق والتحرّر من كلّ مبحث أصوليّ سابق، وممّا قاله في هذه المقدّمة:

«وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول ولا من مقدّماته الخاصّة به، بل هي مقدّمة العلوم كلّها ومَن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلًا...»[٣٥].

---

(٣٣) راجع كتابنا: **المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطويّة وخصوصيّاته الإسلاميّة**، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦.

(٣٤) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، التجاريّة الكبرى، القاهرة، ١٩٣٦، ص ٢.

(٣٥) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، المكتبة التجاريّة، مصر، ج١، ص ٧.

كما يؤكّد «أنّ أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع»[٣٦].

ومن ثمّ إنّ المطّلع على كتب الإمام مصنّفة بحسب العلوم: كلام وردود عقائديّة، أصول وفقه ومنطق، تصوّف وتعليم وأخلاق، ردود فلسفيّة، يعثر بالقراءة والحفر والتحليل على تباين في المستويات بين الكتب، فإنّ الغزالي بأصالته تميّز بما يلي:

- إبراز الفكرة وعرضها وخصّها بمعان محدّدة.
- تنظيم سياق الأفكار وإيرادها عبر إبراز المعضلة وتفريعها، ثمّ الاستشهاد بما يؤيّد ما تقدّم.
- الأسلوب اللغويّ المحكم، والألفاظ والمصطلحات التي اختصّ بها الغزالي وأوردها بيانيّة جليّة.
- الاستشهاد بعدد محدّد من الآيات القرآنيّة والأحاديث، والاستناد إليها.

وقد انطبق المستوى السابق هذا بحسب ترجيحي وقراءتي، على الكتب التالية: الاقتصاد في الاعتقاد، إلجام العوام، **فضائح الباطنيّة، شفاء الغليل، المنخول، المستصفى، مقاصد الفلاسفة، معيار العلم، محكّ النظر، القسطاس المستقيم، أساس القياس، تهافت التهافت والمنقذ من الضلال**. إضافة إلى بعض فصول وفقرات ومقاطع من **إحياء علوم الدين، والتبر المسبوك**، وكتب التصوّف، وكلّها سترد لاحقًا.

أما ذكرنا بعضًا من هذه المؤلّفات من دون الكتب الأخرى، فيعود إلى القراءة الشخصيّة المشار إليها، والتي لاحظت بين كتبه المنسوبة إليه اختلافًا في المعنى ووضوحه وسياقه، وطرق الاستشهاد والإسناد، وتعارض الأفكار أحيانًا، وخروج بعضها عن حقل المعنى الذي اختصّت به كتابة الغزالي.

---

(٣٦) المرجع السابق، ص ٣.

فهل هذا قصور منّا في إدراك بعض الذي أخرجناه عن المستوى الذي عهدناه بكتابة الغزالي؟ أم إنّ للغزالي أسلوبيّن ونهجَيْن وتضاربًا في الأفكار؟ أم إنّ هناك تدليسًا وحشد فقرات وإدماجها بكتابات الإمام؟ كلّ ذلك يحتاج إلى أجوبة وتحليلات مطوّلة.

نخلص إلى القول: إنّ الإمام الغزالي في عمق نتاجه والمعاني والألفاظ دار في أفق علم الكلام وأصول الفقه المدعّمين بالمنطق والحجاج الفلسفيّ العقليّ. فهو في الحقيقة مدافع عن العقيدة عالم إسلاميّ، ركنه الشافعيّة ونهجه الأشعريّة. وكلّ ما أدخله من مفاهيم وألفاظ كان في سبيل تقوية هذه العقيدة وتوكيدها. ويتّضح ذلك في تبنّيه المنطق وردّه على الفلاسفة، في تقوية القياس في أصول الفقه وترسيخه، وكذلك في إبراز العلّة بدورها الكسبيّ على مستوى الوجود والمعرفة والاستنباط. كما يستبان الأمر ذاته في موقفه من الفِرَق والردود. وقد استخدم في ذلك ألفاظًا معروفة متميّزة، وأسلوبًا بيانيًّا برهانيًّا يقدّم الشواهد ليخرج إلى الحكم الكلّي.

أمّا ما عدا ذلك ممّا توضّح وظهر في كتبه فكان في خدمة هذه البنية، التي كان الغزالي جزءًا منها وضمن تركيباتها. حتّى التصوّف الذي ظهر في كتاباته وكتبه وتجربته لم يكن سوى إدخال تدعيميّ للإيمان، وللخطّ الذي انبرى للقيام به كداعية سنّي مسلم. فتصوّف الغزالي يباين تمامًا تصوّف ابن عربيّ في المنطلق والهدف والعمليّة المعرفيّة، ومحورها الأساس الفصل بين الشاهد والغائب عند الغزالي، في حين هي وصل في مدى معيّن عند ابن عربيّ.

أوّلُ مؤسَّسة لها نظامٌ داخليّ
في تاريخ لبنان الاقتصاديّ والاجتماعيّ
قوانين مطبعة المُرْسَلين اليسوعيّين الكاثوليكيّة
بيروت العامَ ١٨٧٥

الدكتور هيام ملّاط*

في منتصف القرن التاسع عشر، وبالرغم من الأحداث السياسيّة والطائفيّة التي اجتاحت لبنان إبّان تلك الحقبة، عرف هذا البلد بدايات الثورة الصناعيّة بفضل إنشاء معامل صناعة الحرير. ومن المعروف أنّ الحركة الصناعيّة هذه قد انعكست على التطوّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ والتربويّ والسياسيّ عند اعتماد نظام الامتيازات، منها امتياز جرّ مياه نهر الكلب إلى بيروت العام ١٨٧٠، وامتياز طريق بيروت - دمشق العام ١٨٥٩، وامتياز مرفأ بيروت العام ١٨٨٢، وسائر الامتيازات كشركة سكّة الحديد والغاز والكهرباء...

فالحركة الاقتصاديّة التي نشأت في المجتمع الزراعيّ المغلق هذا الذي اعتاد في القرون الماضية أن يتفاعل مع نمط الطبيعة وشروطها، كوّنت منعطفًا بارزًا في حياة المواطن اللبنانيّ اليوميّة، لأنّ التعامل مع الآلة يختلف كليًّا عن التعاطي مع الزراعة. فالحركة الاقتصاديّة الناهضة وانفتاح لبنان على الاستثمارات الأجنبيّة، وإنشاء الجامعات والمدارس

(*) رئيس مجلس إدارة مؤسّسة المحفوظات الوطنيّة.

الأجنبيّة والمحليّة، شجّع نشأة الحركة الصحافيّة مع ما يستلزم هذا الأمر من انضباط لإصدار الصحف بوجه دوريّ، فضلًا عن الحركة التجاريّة وبداية الحركة المصرفيّة. أمّا الحركة الصناعيّة، بالإضافة إلى معامل الحرير التي انتشرت في مختلف أنحاء الجبل والساحل[1]، فساعدت على تطوير حركة الطباعة التي عرفت نهضة بارزة بلبنان في هذه المرحلة، وتكرّست بإنشاء عدّة مطابع، ومن أبرزها المطبعة الكاثوليكيّة العامَ ١٨٤٨[2].

وإذا كان للصناعة شروطها التقنيّة والماليّة، فلها أيضًا شروطها الإداريّة والنظاميّة. وإنّ ما يهمّنا في هذا المقال هو إبراز خطوة رائدة صدرت عن المطبعة الكاثوليكيّة العامَ ١٨٧٥ بوضع نظام داخليّ للعمل في المطبعة ونشره. وهذا الأمر، في حدّ ذاته، يشكّل ميزة سياسيّة واجتماعيّة بمجتمع في طور النموّ، كما كان عليه المجتمع اللبنانيّ. وهو أيضًا نموذج يقتضي الإشارة إليه، لما كان لهذه البادرة من معانٍ تدلّ على قدرتها في تاريخ لبنان الاقتصاديّ والاجتماعيّ.

فالنظام الداخليّ الذي وقعنا على نسخة منه، طُبع العامَ ١٨٧٥ في مطبعة المُرْسَلين اليسوعيّين بلبنان، في ثماني صفحات من الحجم الصغير، بعنوان «قوانين المطبعة الكاثوليكيّة للمُرْسَلين اليسوعيّين في بيروت»، وقد تضمّن، في فقراته التي سنستعرضها، نمطًا جديدًا من التصرّف والتعامل في المجتمع اللبنانيّ، مع اعتماد بعض المبادئ السائدة

---

(١) راجع كتاب دوكوسو G. Ducousso: *L'industrie de la soie en Syrie*, Beyrouth, 1913.

(٢) راجع مقالات الأب لويس شيخو تاريخ فنّ الطباعة في المشرق، وقد أصدرتها مجلّة المشرق بدءًا من العام ١٩٠٠. وجُمعت العام ١٩٩٥ في كتاب بالعنوان نفسه صدر عن دار المشرق، بيروت - كما تراجع أيضًا النشرة رقم ٦ من المجموعة التي صدرت العام ١٩٣١ بعنوان *Les Jésuites en Syrie 1831-1931* والمخصّصة بالمطبعة الكاثوليكيّة - كذلك راجع مؤلّف الأب سامي خوري الصادر بعنوان *Une histoire du Liban à travers les archives des Jésuites*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1992, Tome 2, pp 401-403.

وتبدّل بعض العادات الأخرى، وفي مطلق الأحوال، مع إدخال قدر من الانضباط الذي كان اللبنانيّون في طور تعوّده، لأنّ عصب الحركة الصناعيّة هو ضبط التعامل التقنيّ والإنسانيّ، وإلاّ لما كانت هناك صناعة تقوم في أيّ مجتمع. فاختيار الصناعة هو رفض العادات التقليديّة التي تفسح للإنسان كامل المجال والوقت للتصرّف على هواه وراحته، في حين أنّ الإنتاج الصناعيّ وحركة الآلة تفرضان عليه الانتظام في حركة إنتاجيّة مستمرّة ودائمة لا علاقة فيها بالتصرّف المزاجيّ. وإنّنا، في مراقبة المبادئ المثبتة هنا في أوّل نظام داخليّ - علمًا بأنّنا لم نعثر على أيّ نظام مشابه مطبوع من قبل - يطبّق على مؤسّسة اقتصاديّة في لبنان نجد مدلوله وانعكاساته.

١ - الحضور

نصّت الفقرة الثانية من هذه «القوانين» على أنّه «يجب على جميع الفَعَلة أن يلازموا مكان الشغل من الساعة ٦,٠٠ صباحًا إلى الساعة ٦,٠٠ مساء في الصيف، ومن شروق الشمس إلى غروبها في الشتاء». وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ التوقيت الطويل هذا كان معمولًا به في مختلف المعامل في لبنان. وقد كتب دوكوسّو[٣] في تأريخه لنشأة قطاع معامل الحرير ما يلي:

«La journée de travail commence avec le jour et finit avec la nuit; les veilles sont rares, la fileuse syrienne préférant se lever de grand matin que rester le soir à l'usine...»

ونشير هنا إلى الفقرة «خامسًا» من القوانين التي نصّت على أنّ «كلّ مَن تأخّر عن الشغل نصف ساعة يُعاقب على تأخّره بحسم ربع أجرة يومه، إلاّ إذا كان ذلك لسبب يقنع به وكيل المطبعة». وهذا الأمر كان أيضًا معمولًا به في سائر صناعات الحرير كما يؤكّده دوكوسّو[٤]:

(٣) دوكوسّو: المرجع المذكور، صفحة ١٥٧.
(٤) دوكوسّو: المرجع المذكور، صفحة ١٥٧.

«L'ouvrier qui manque le commencement d'une de ces séances perd le bénéfice du travail de toute la séance, de même celle qui s'absente sans permission perd la journée. Trois ou quatre absences non motivées amènent le renvoi de l'ouvrier».

٢ - وقت الأكل والراحة

تضمّنت الفقرة الثانية: «أنّ للعمّال ساعة عند الظهر لأجل الأكل والراحة. أمّا وقت الترويقة فيكون في الصيف الساعة ٧,٠٠ وفي الشتاء الساعة ٨,٠٠، وذلك في المكان المعيَّن للأكل».

وهذا المبدأ المُعْتَمد في المطبعة، كما يظهر من «قوانينها» المطبوعة العام ١٨٧٥، هو نفسه الذي كان سائدًا في مختلف معامل الحرير، كما أشار إليه دوكوستو[٥]:

«Les heures de travail, généralement divisées en quatre parties, sont coupées de trois repas: l'un à 7h et demie ou 8h et demie, selon la saison, un autre à midi, un autre à 3h et demie».

٣ - الاحتشام باللباس

وهو تكريس للعادات المتّبعة، وقد كرّستها الفقرة «ثالثًا» من القوانين بعبارة: «لا يؤذن لأحد في أن يدخل وقت الشغل ولا أن يدخل أحد أو يخرج، غير محتشم بملبوسه». وهذا الأمر له مفاد خاصّ، إذا رجعنا إلى الصراع الاجتماعيّ الذي قام في لبنان فترةً من الزمن، عند إنشاء أوّل معامل الحرير وانتساب اليد العاملة النسائيّة إلى جانب اليد العاملة الرجّاليّة، إذ إنّ الوثائق المتوافرة تضمّنت بعض معطيات هذا الصراع، وقد أشار إليها الأمير موريس شهاب[٦] في قوله عن دور لبنان في تاريخ الحرير.

---

(٥) دوكوستو: المرجع المذكور، صفحة ١٥٧.

(٦) الأمير موريس شهاب: *Le rôle du Liban dans l'histoire de la soie*, pp 48-49, Publications de l'Université Libanaise, 1967.

«Les Archevêques ont toléré à titre provisoire la main-d'œuvre mixte à condition de créer une cloison entre les jeunes gens et les jeunes filles, de faire une porte spéciale aux locaux de chaque catégorie et d'exiger que les femmes soient accompagnées à l'arrivée et au départ par leurs parents».

٤ - دفع الأجرة

ومن المعروف أنّ الأجرة هي عنصر أساسيّ لتحفيز العامل، وهي حقّ ثابت له. وقد رعت «القوانين» هذا الأمر بدقّة، لأنّه ورد في الفقرة «ثامنًا» أنّه: «تُدفع الأجرة يوم السبت مساء وإنَّ مَن شرع بشغل لا يوفى بأجرته ما لم ينجزه».

٥ - دخولُ دوائر العمل ومسؤوليّة المحافظة على الآلات

إنّ إنشاء المعامل وتجهيزها هما من الأمور المُكلفة، وأنّ المحافظة على نظام المؤسّسة هي من مبادئ الأمس كما في أيّامنا. وقد نصّت على ذلك الفقرة «رابعًا» في «القوانين»، إذ: «لا يُسمح لأحد بدخول محلّ البخار ولا بالتجوّل هنا وهنالك في محلاّت الشغل ولا بإدخال أجانب فيها بدون إجازة». وهذا الأمر يرتبط بإنتاجيّة العمّال وعدم فتح المجال للتنقّل وسلامة الآلات من أيّ عطل. ويستتبع هذا الرفض ما ورد في الفقرة «سادسًا» التي ألزمت «كلّ مَن أتلف شيئًا وُجب عليه أن يقوم بكلفة إصلاحه وإن جَهِل المتلِف قام بهذه الكلفة مَن كان المتلف بإدارته».

٦ - المحافظة على الأمانة

نصّت الفقرة «سابعًا» من القوانين على المبدأ الذي أكّدت الظروف الحاليّة للتعامل التجاريّ أهمّيّته، ألا وهو مبدأ المحافظة هلى الأمانة في التصرّف بالمعلومات التي يطّلع عليها العامل في عمله، وذلك تحت طائلة العقوبات. ومن المؤثّر أن نرى المبدأ نفسه يُعتمد العام ١٨٧٥ في «القوانين» المعمول بها في المطبعة، فإنّ واضع هذه القوانين قد تنبّه إلى

دقّة التصرّف بالأوراق والمخطوطات قيد الطبع والتداول. وقد نصّ على أنّه «قد حُرِّم تحريمًا مطلقًا أخذ أدنى مسوَّدة من مسوَّدات الطبع أو أدنى ورقة من الأوراق المكتوبة، سواء كان المكتوب نافعًا أو غير نافع أو أدنى شيء ولو من الأشياء الظاهر إلغاؤها والمعدمة القيمة، ومَن تعدّى هذا النهي فربّما ساقه تعدّيه في بعض الحالات إلى عقاب السجن».

٧ - المحرّمات

إنّ تجربة المعامل والمصانع كانت تشكّل أولى المناسبات التي سمحت لأشخاص لا ينتمون إلى قرية وعائلة واحدة أن يلتقوا من أجل إتمام عمل محدّد. وبالتالي، كانت الخشية كبيرة أن يؤدّي هذا التفاعل بين أشخاص غرباء بعضهم عن بعض إلى تصرّفات من شأنها إلحاق الضرر بحياتهم العامّة والخاصّة. لذلك حرّمت الفقرة «تاسعًا» على العمّال «عمل التجارة في المطبعة والتدريس وقرعة النصيب وطبع أيّ شيء كان بدون أمر مدير المطبعة». ونجد في هذا الحرم مزيجًا من الأمور، من عدم لُعَب الميسر إلى طبع الأوراق والنشرات بصورة سرّيّة في المطبعة، علمًا بما لهذا الأمر من انعكاس خطير في تلك الأيّام.

ومن المحرّمات أيضًا ما ورد في الفقرة «عاشرًا» «حيث يحرّم التفوّه بكلام غليظ أو سجع أو بالسبّ والشتم والطعن، أو القيام بمشاجرات ومخاصمات ومنازعات، تحت طائلة شديد العقاب»، من دون أن يحدّد ما هو العقاب، علمًا بأنّ هذه المحرّمات تندرج في صلب التعامل الطبيعيّ والشريف في المطبعة - وفي أيّ معمل - تأمينًا لسلامة الإنتاج.

وأخيرًا منعت الفقرة الحادية عشرة قيام الفَعَلة بتكليف «أقرانهم قضاء أدنى حاجة. وليس لهم أن يأمروهم ولا أن يسيئوا معاملتهم». وهذا المبدأ له أهمّيّته لتجنّب قيام بعض الأشخاص باستثمار أقرانهم لأسباب ما. وقد اعتُمد هذا المبدأ بوجه عامّ في أصول العمل الحديثة حفاظًا على كرامة العامل وعدم استغلاله.

٨ – النظافة

إنّ النظافة هي من أدقّ الأمور الواجب مراعاتها في النشأة الاقتصادية، وقد لحظت الفقرة الثانية عشرة من «القوانين» أنّه «لا ينبغي أن تُغسل الأيدي إلاّ في الأماكن المعيّنة للغسل وأن يغسل الفَعَلة أقدامهم في بيوتهم»، كما أنّه «لا تُلقى الأوراق الباطلة إلاّ في المكان المعيّن» (الفقرة الثالثة عشرة).

٩ – منع التدخين

كما ورد في الفقرة الرابعة عشرة: إنَّ التدخين ممنوع في محلاّت الشغل تحت طائلة القصاص».

١٠ – ملازمة الصمت إلاّ عند الضرورة وبصوت منخفض، كما ورد أيضًا في الفقرة الرابعة عشرة.

١١ – الترتيبات التقنيّة

بالإضافة إلى الشروط العامّة المنصوص عليها لجهة تصرّف العمّال (الفَعَلة كما تتكلّم عليهم القوانين، وهي العبارة الدارجة في تلك الأيّام للأشخاص الذين يعملون)، نصّت القوانين على عدّة خطوات تقنيّة يقتضي على العمّال التقيّد بها، تأمينًا لجودة العمل والإنتاج وعدم فقدان الموادّ:

- ضرورة إعادة جميع أدوات الطبع من حروف ورسوم صور ومقاطع خطوط إلى مستلم الأدوات بعد الفراغ من العمل بها، على أن يقوم هذا الأخير بوضعها في أماكنها بترتيب ونظام (الفقرة الخامسة عشرة).
- ضرورة صفّ الحروف وتصحيحها من قِبَل مَن كُلّف صفّها بحسب المتن، على أن يُعاد إلى الصندوق جميع المسوَّدات بدون استثناء، وعلى أن تُجمع الحروف الساقطة حالًا (الفقرة السادسة عشرة).
- ملازمة الطبّاعين السهر على الأوراق الخارجة من تحت المكبس،

وعلى إتقان اللون، ومناظرة المحابر وغسلها قبل نهاية النهار بخمس دقائق (الفقرة السابعة عشرة).

- ضرورة مراقبة الإنتاج الطباعيّ بدقّة، إذ يقتضي، في حال إسقاط الحروف، عدم ترقيم الصفحات وطباعتها إلاّ بعد عرض المسوّدة على المصحِّح، وذلك تحت طائلة تحمّل العطل (الفقرة الثامنة عشرة).

وبعد هذه الترتيبات النظاميّة، أفرد النظام قسمًا خاصًّا بآلة البخار التي كانت قد أُدخلت المطبعة حديثًا(٧)، والتي يعتمدون عليها لتطوير عمل المطبعة وإصدار الطبعة الأولى للكتاب المقدّس الذي يُعتبر من الكتب العربيّة الصادرة بغاية الإتقان والفنّ. وإنّ هذه التوصيات على دقّتها تشكّل ميزة يُحتذى بها حين كان المجتمع اللبنانيّ في طور انطلاقته الاقتصاديّة واعتماده ما يجب اعتماده من مسالك للعمل وتصرّفات وطرق تعامل لتأمين استمراريّة هذه الانطلاقة وفعاليّتها.

وإنّ هذه «القوانين» التي نثبتها في نهاية هذا المقال بحرفيّتها ضنًّا بها وخوفًا من الضياع، ولوضعها في متناول الباحثين والمحلّلين هي، في نظرنا، الشهادة الأولى في تحديد حقوق أصحاب العمل والعمّال وواجباتهم في مؤسّسة تجاريّة، وأنّ إعلانها العام ١٨٧٥ يجعل من النشرة البسيطة هذه عبرة في جذور النهضة الاقتصاديّة والاجتماعيّة في لبنان.

(٧) راجع ما ورد عن هذا الموضوع في النشرة رقم ٦ التي أشرنا إليها.

قوانين
المطبعة الكاثوليكيّة للمُرْسَلين اليسوعيّين
في بيروت

أوّلًا: ينبغي في أوّل الأمر لكلّ مستخدم في المطبعة أن يسير سيرة مسيحيّة ويقوم بحقّ القيام بقضاء جميع واجبات الديانة الكاثوليكيّة.

ثانيًا: يجب على جميع الفَعَلة أن يلازموا محلّ الشغل من الساعة ٦ صباحًا إلى الساعة ٦ مساء في الصيف. ومن شروق الشمس إلى غروبها في الشتاء. ولهم ساعة عند الظهر لأجل الأكل والراحة. وأمّا وقت الترويقة فيكون في الصيف الساعة ٧ وفي الشتاء الساعة ٨ وذلك في المكان المعيّن للأكل.

ثالثًا: لا يؤذن لأحد بالخروج وقت الشغل ولا يدخل أحد أو يخرج غير محتشم بملبوسه.

رابعًا: ولا يؤذن لأحد بدخول محلّ البخار ولا بالجولان هنا وهنالك في محلّات الشغل ولا بإدخال أجانب فيها بدون إجازة.

خامسًا: كلّ مَن تأخّر عن الشغل نصف ساعة يعاقب على تأخّره بحسم ربع أجرة يومه إلّا إذا كان السبب يقنع به وكيل المطبعة.

سادسًا: كلّ مَن أتلف شيئًا لزمه أن يقوم بكلفة إصلاحه وإن جهل المتلِف قام بهذه الكلفة مَن كان المتلِف تحت إدارته.

سابعًا: قد حُرّم تحريمًا مطلقًا أخذ أدنى مسوَّدة من مسوَّدات الطبع أو أدنى

ورقة من الأوراق المكتوبة سواء كان المكتوب نافعًا أو غير نافع، أو أدنى شيء ولو من الأشياء الظاهر إلغاؤها والمعدمة القيمة، ومَن تعدّى هذا النهي فربّما ساقه تعدّيه في بعض حوادث إلى عقاب السجن.

ثامنًا: تُدفع الأجرة يوم السبت مساء ومَن شرع بشغل لا يوفى أجرته ما لم ينجزه.

تاسعًا: حُرّم على الفَعَلة عمل التجارة في المطبعة والتدريس وقرعة النصيب، وطبع أيّ شيء كان بدون أمر مدير المطبعة.

عاشرًا: ومَن فاه بكلام غليظ أو سمج أو بالسبّ والشتم والطعن أو ألقى مشاجرات ومخاصمات ومنازعات يعاقب شديد العقاب.

حادي عشر: لا يجوز للفَعَلة أن يكلّفوا أقرانهم بقضاء أدنى حاجة وليس لهم أن يأمروهم ولا أن يسيئوا معاملتهم.

ثاني عشر: لا ينبغي أن تُغسل الأيدي إلاّ في الأماكن المعيّنة للغسل ويغسل الفعلة أقدامهم في بيوتهم.

ثالث عشر: لا تُلقى الأوراق الباطلة إلاّ في المكان المعيّن.

رابع عشر: التدخين ممنوع في محلاّت الشغل تحت طائلة القصاص، بل قد أُمِر بحفظ الصمت فيها أمرًا شديدًا فلا يجوز التكلّم فيها إلاّ بما كان لازمًا وبصوت منخفض.

خامس عشر: إنّ جميع أدوات الطبع من حروف وما شاكل ذلك ورسوم صور ومقاطع خطوط يجب أن تردّ إلى مستلم الأدوات بعد الفروغ من العمل بها، ويضعها في أماكنها بترتيب ونظام.

سادس عشر: كُلّ مَن كُلّف صفّ الحروف يلزمه أن يصفّها ويصحّحها حسب المتن على حسابه، وينبغي أن يُرجع إلى الصندوق جميع المسوّدات بدون استثناء، ولا يجوز الإصلاح بالملقط والحروف الساقطة ينبغي لمّها حالاً.

سابع عشر: على الطبّاعين أن يلازموا التيقّظ على الأوراق الخارجة من تحت المكبس، وعلى إتقان اللون، ويناظروا على المحابر ويغسلوها

قبل نهاية النهار بخمس دقائق.

ثامن عشر: يجب على الذين يصفحون الأوجه أو يطبعونها أن يحترزوا من إسقاط الحروف، فإذا حدث ذلك فلا يصفحوا ولا يطبعوا إلاّ بعد أن يقرأ المصحّح المسوَّدة، وإلاّ فيكون كامل العطل على نفقتهم.

في آلة البخار

أوّلًا: ينبغي على الوقّاد أن يُقيم في محلّ آلة البخار ويلازم النظارة على تحكّم دوران الآلة وتوقيع عملها.

ثانيًا: يلزم أن يكون البخار مستعدًا قبل دوران الآلات بخمس دقائق. وليحذر كلّ الحذر من أن يُثقل اللوالب.

ثالثًا: عند توقّف الشغل يغطّي النار ويسدّ الباب ويفتح باب المدخن.

رابعًا: وفي آخر النهار بعد وقوف الشغل يطرح النار إلى أسفل الموقد، وهكذا يصنع متى اتّفق انقطاع غذاها من الماء أو ازداد غليانها على الدرجة المعيّنة.

خامسًا: على الوقّاد أن يحترس من قواعد الآلة وموصلاتها ويزيّتها ويلاحظ الأقشطة ويصلح ما يلزم إصلاحه فيها عند الاقتضاء.

سادسًا: إذا أفلت قشاط من تارته فيوقف حالًا البابور وينادي المعين لمعاونته لكي يضع القشاط على التارة والبابور واقف.

سابعًا: وليراع بالضبط والتدقيق قوانين الإدارة فيما يتعلّق بآلات البخار وهو مسؤول عن وقوف عملها. ويلزمه أيضًا أن يحافظ دائمًا على نظافة الآلات.

بمطبعة المُرْسَلين اليسوعيّين
في بيروت سنة ١٨٧٥

من منشورات دار المشرق













الدول العربيّة
وتحدّيات التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ*

مقدّمة

عادت المناورات البحريّة التركيّة الإسرائيليّة الأمريكيّة المشتركة، التي أُعلن عن إجرائها في كانون الثاني ٢٠٠١[1]، لتثير، مرّة أخرى، التساؤلات حول أهداف التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ الذي يتمّ ببركة الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وتأثيره في الدول العربيّة. واللافت في الأمر هو أنّ هذه المناورات، وهي الثالثة من نوعها، تأتي في وقت يكثر الكلام فيه على تحسّن العلاقات بين تركيا وكلّ من سورية والعراق. فالعلاقات السوريّة التركيّة شهدت تطوّرات إيجابيّة منذ توقيع اتّفاق أضنه عام ١٩٩٨، وزيارة وزير الداخليّة السوريّ ونائب الرئيس عبد الحليم خدّام تركيا في أواخر العام المنصرم[2]. كما أنّ التعاون الاقتصاديّ بين بغداد وأنقرة يشهد تناميًا ملحوظًا يصحبه هدوء أمنيّ، على أقلّه في المناطق التي يسيطر عليها مسعود بارازاني، الذي يبدو متفاهمًا مع

(*) باحث. عضو في أسرة دار المشرق.
أُنجزت كتابة هذا المقال في منتصف شهر آذار/مارس ٢٠٠١.

(١) راجع: جريدة النهار (٥ كانون الثاني ٢٠٠١).

(٢) في شأن إيجابيّات هاتين الزيارتين، أنظر تحليل سمير صالحة في: النهار (١٢ تشرين الأوّل ٢٠٠٠)، وتحليل جهاد الزين في: النهار (٧ كانون الأوّل ٢٠٠٠).

الحكومة التركيّة[٣].

في الواقع، يأتي التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ نتيجة عوامل عالميّة وإقليميّة ومحلّيّة متداخلة، لا بدّ لنا من أن نتفحّصها بدقّة، على قدر الإمكان، لكي نتمكّن من أن نتبيّن أبعاده وتأثيره في مستقبل العلاقات التركيّة العربيّة.

لمحة إلى مراحل التعاون وردود الفعل الفوريّة عليها

لقد بدأ التعاون الراهن في نيسان ١٩٩٦، عندما أعلنت تركيا وإسرائيل أنّهما أبرمتا اتّفاقيّة عسكريّة تنصّ على إمكانيّة استخدام كلّ بلد منهم أجواء البلد الثاني بغية إجراء تدريبات الطيران الحربيّ[٤]. على أنّ هذه الاتّفاقيّة، وإن كانت قد أُعلنت رسميًّا في نيسان، فقد عُقدت عمليًّا في ٢٣ آذار ١٩٩٦[٥]، في أثر انتهاء أعمال قمّة شرم الشيخ[٦]، التي تناولت موضوع «مكافحة الإرهاب»، وشاركت في أعمالها الولايات المتّحدة وبلدان عربيّة وأوروبيّة متعدّدة، إضافة إلى تركيا وإسرائيل، في ظلّ مقاطعة سورية ولبنان[٧].

لقد سارعت مصر وسورية وليبيا إلى الإعراب عن قلقها وشكوكها

---

(٣) راجع: جهاد الزين في: النهار (٧ كانون الأوّل ٢٠٠٠).

(٤) راجع: النهار (٩ نيسان ١٩٩٦).

(٥) راجع:

Akram T. Hawas, «The new alliance: Turkey and Israel: Is it a course towards new division of the Middle East?», in: The fourth Nordic conference on Middle Eastern Studies: *The Middle East in globalizing World*, Oslo, 13-16 August 1998 (Article pris de l'internet: http: // www.hf.uib.no/smi/pao/hawas.html). Par la suite: Hawas, *The new alliance.*

(٦) عقدت القمّة في ١٣ آذار ١٩٩٦، وأتى انعقادها نتيجة جهود بذلتها الولايات المتّحدة.

(٧) راجع: النهار (١١ آذار ١٩٩٦). وقد رفض البلدان أيضًا الاشتراك في أعمال لجنة المتابعة، راجع: النهار (٢٥ آذار ١٩٩٦).

بسبب تلك الاتّفاقيّة، في حين لزمت البلدان العربيّة الأخرى الصمت حيالها[٨]. ولا بدّ من إدراج اسم إيران هنا، التي أبدت، هي أيضًا، مخاوفها[٩]. ومن اللافت أنّ سائر بلدان الغرب الأوروبيّ وحتّى روسيا، لم يعلّقوا، لا سلبًا ولا إيجابًا، على تلك الاتّفاقيّة، في حين أنّ الولايات المتّحدة أعربت، في وقت لاحق، عن ظنّها بأنّ هذا التعاون، بين بلد إسلاميّ وبلد غير إسلاميّ، من شأنه أن يكون عنصر استقرار في الشرق الأوسط[١٠].

تجاه ردود فعل الدول العربيّة المشكّكة في غاية اتّفاقيّة نيسان ١٩٩٦، سارعت تركيا إلى التشديد على أنّ ذلك لا يهدف إلى تأسيس «كتلة» عسكريّة إقليميّة، وأنّه غير موجّه ضدّ أيّ بلد كان. ولكن، في الوقت نفسه، تتجاوز تلك الاتّفاقيّة إطار قمّة شرم الشيخ، لأنّها بدت مرحلة أولى في إستراتيجيّة شاملة هدفها إقامة حلف عمليّ في وجه سورية والعراق وإيران واليونان[١١].

على أنّ اتّفاقًا ثانيًا أُبرم بين البلدَين في شهر آب من العام نفسه[١٢]،

(٨) راجع: النهار (٩ نيسان ١٩٩٦).

(٩) المرجع السابق. وفي كانون الثاني ١٩٩٧، كرّر وزير الخارجيّة الإيرانيّ، في أثناء لقائه بولنت أجاويد، رئيس الوزراء التركيّ، قلق بلاده من التعاون العسكريّ بين تركيا وإسرائيل. غير أنّ رئيس الوزراء التركيّ شدّد، بعد انقضاء بضعة أيّام على اللقاء، على أنّ الجمهوريّة الإسلاميّة لا تزال تأوي عناصر من حزب العمّال الكردستانيّ، على الرغم من تحذيرات بلاده المتكرّرة.

(١٠) راجع: جريدة الحياة (٩ نيسان ١٩٩٦). على أنّ بعضهم رأى أنّ هذا الاتّفاق وفّر لإسرائيل إمكانيّة بلوغ الحدود الإيرانيّة. راجع مقال محمّد عوده، في: الحياة (٢١ آب ١٩٩٦).

(١١) رأى محمّد نور الدين أنّ الاتّفاق التركيّ الإسرائيليّ بمثابة جبهة مواجهة مع سورية واليونان وإيران، راجع: الحياة (٢٥ نيسان ١٩٩٦). وقد سبق أن تكلّم مسؤولون أتراك عن اتّفاقات عسكريّة عُقدت بين سورية واليونان، الأمر الذي نفته دمشق، راجع: النهار (٩ نيسان ١٩٩٦).

(١٢) راجع: النهار (٢٩ آب ١٩٩٦). راجع تصريحات تشيلر في: النهار (١٦ آب ١٩٩٦).

وقضى بتبادل المعلومات التقنيّة والخبراء، ومهّد الطريق لعقد صفقة، بلغت تكاليفها ٦٥٠ مليون دولار، تقوم إسرائيل بموجبها بتحديث طائرات الفانتوم التركيّة. وفي شهر كانون الثاني ١٩٩٧، أعلنت تركيا عن عزمها على تخصيص مبلغ ١٥٠ بليون دولار، تُصرف على مدى السنوات الخمس والعشرين القادمة، من أجل تحديث الجيش التركيّ. وفي الواقع، تقرّر أن يُصرف جزء كبير من هذا المبلغ في إطار تعاون تركيا وإسرائيل في حقل الصناعة العسكريّة.

وبغية تطوير العلاقات الثنائيّة، أجرى البلدان، في ٧ كانون الثاني ١٩٩٨، مناورات بحريّة مشتركة شاركت فيها قطع من البحريّة الأمريكيّة، كما شارك الأردنّ بصفة مراقب. وتوالت خطوات توطيد التعاون بين أنقره وتل أبيب بمباركة أمريكيّة، فأعلنت إسرائيل في أيلول ١٩٩٨، أنّها تخطّط لجولة مناورات بحريّة ثانية مع تركيا والبحريّة الأمريكيّة، وأنّها تنوي دعوة مصر والأردنّ إلى المشاركة فيها(١٣).

وتجاه حالة التوتّر الشديد التي سادت أجواء المنطقة، ولا سيّما في سورية والعراق، البلدان المجاوران لتركيا، حاول مسعود يلماظ أن يقلّل من أهمّيّة التعاون العسكريّ مع إسرائيل، فأعلن أنّ اتّفاقيّة أمنيّة رسميّة بين البلدين لن تكون ممكنة قبل أن تقوم علاقات طبيعيّة بين البلدان العربيّة وإسرائيل. غير أنّ هذه التصريحات لم تلغِ حالة الشكّ من أن يكون هدف التعاون غير المعلن تضييق الخناق على سورية والعراق وإيران، وربّما اليونان أيضًا. إلّا أنّ هذا الانفتاح العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ يترافق وجملة تحدّيات سنسعى لعرضها تباعًا، ونبدأ بتناول موقع موضوعنا في إطار ما يُسمّى حاليًّا بـ«العولمة» (Globalisation - Mondialisation).

---

(١٣) راجع: النهار (١٠ أيلول ١٩٩٨). جاء الإعلان الإسرائيليّ عن إقامة المناورات في وقت كان رئيس الوزراء التركيّ مسعود يلماظ يلتقي به الزعيم الفلسطينيّ ياسر عرفات في رام الله. وفي حين سارعت مصر، وبلدان عربيّة أخرى، إلى إدانة المناورات، حاولت الولايات المتّحدة تشجيع بلدان عربيّة إلى الانضمام إلى هذا التعاون العسكريّ الذي ترى فيه إطارًا أمنيًّا حيويًّا.

١ . التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ في ظلّ «العولمة»

لا ريب أنّ زماننا الحاضر يشهد ظاهرة «العولمة»، والمقصود بهذه اللفظة تحوّل العالم تدريجيًا إلى عالم السياسات الاقتصاديّة الواحد. «بالتالي لن يعود أيّ خيار في هذا المجال، ومن نتائجه «تفكير أحاديّ» وحلول أحاديّة، نتائج ذات طابع ليبراليّ، تتطلّب المزيد من انفتاح الحدود»(١٤). على أنّ العولمة، أي الحرّيّة الاقتصاديّة، تبدو مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بنظام العالم الجديد الذي يكثر الكلام عنه، ولا سيّما عقب انتهاء حرب الخليج. وفي وقت لا تزال فيه تفاصيل هذا النظام غامضة(١٥)، يمكن الكلام على خطوط عريضة ترسم معالمه، تُلخص باثنين: النظام الرأسماليّ الليبراليّ الحرّ، وحرّيّة التبادل الاقتصاديّ. وفي وقت تبرز فيه هذه التوجّهات بمثابة خطوط حمر يجب ألّا تُمسّ، يمكن كلّ بلد أن يبحث عن الطريقة الفضلى التي تمكّنه من الحفاظ على مصالحه في إطار احترامه تلك الخطوط. وقد بدأت طلائع هذه النزعة تبرز، في الواقع، بعد انتهاء الحرب الباردة التي أدّت إلى تقليص مساعدات الدول العظمى لدولها الحليفة.

وتجدر الإشارة إلى الطابع الجديد الذي تتخذه الأزمات الإقليميّة، وحتّى الداخليّة في غالبيّة البلدان، في إطار العولمة، وهو طابع «تدويل» تلك الأزمات بقدر ما تتّصل بالخطوط الحمر المذكورة آنفًا. فقد كان هنالك، في الماضي، بالتأكيد، حروب وثورات وأزمات، ولكنّها بقيت محصورة في مكانها جغرافيًا وسياسيًا، إلّا في بعض الحالات النادرة،

---

(١٤) جان إيف كالفيز، «العولمة في وجوهها الاجتماعيّة والسياسيّة، ووجوهها الثقافيّة»، في: المشرق (كانون الثاني - حزيران ٢٠٠٠)، ص ٩-٣٧، هنا: ص ١٠.

(١٥) يدعو بعضهم إلى تفاهم بين الدول القويّة يؤدّي إلى بناء نظام ماليّ عالميّ أكثر اتزانًا واستقرارًا وعدالةً، من شأنه أن يفسح في المجال إلى مزيد من النموّ وخلق فرص عمل. راجع:

François Morin, «Les nouveaux espaces de l'économie mondiale», in: *Etudes* (Mai 1996), p. 591-600.

مثل حرب ڤيتنام. أمّا الآن، فتبدو بنية العالم كلّه مكوّنة من نسيج واحد. وكلّ أزمة، ذات طابع اقتصاديّ أو سياسيّ أو دينيّ أو عسكريّ، يمكن أن تتجاوز سريعًا حدودها الطبيعيّة وظروف نشأتها، لتتّخذ بعدًا دوليًّا، إذا ما هدّدت النظام العالميّ الجديد، وما حرب الخليج، أو الكويت، إلّا برهان على ذلك. ولا بدّ من اعتبار مجمل هذه المعطيات المتداخلة في موضوعنا.

١ . ١ . تركيا وإسرائيل في أعقاب الحرب الباردة

لقد اكتسبت تركيا، في أثناء الحرب الباردة، موقعًا متقدّمًا في استراتيجيّة الولايات المتّحدة والحلف الأطلسيّ، لأنّها اعتُبرت في خطّ المواجهة الأوّل مع الاتّحاد السوفياتيّ. أمّا إسرائيل، فبرز دورها كضامنة المصالح الاقتصاديّة الغربيّة، ولا سيّما مصالح الولايات المتّحدة، في الشرق الأوسط ومنطقة الخليج. غير أنّ انتهاء الحرب الباردة جعل أن تفقد تركيا الكثير من الدعم العسكريّ والاقتصاديّ الأمريكيّ، الأمر الذي انعكس سلبًا على اقتصادها وحالة جيشها، الذي أصبح في حاجة ماسّة إلى التحديث. وبالنسبة إلى إسرائيل، فحرب الكويت أفقدتها الكثير من منزلتها العسكريّة في الشرق كقوّة حامية للمصالح الغربيّة، ذلك بأنّ الولايات المتّحدة اضّطلعت – ولا تزال – بالمهمّة بنفسها[١٦]. ولا ريب أنّ إسرائيل بدأت تشعر، بالتالي، بضعف اقتصادها والتراجع الملحوظ للمساعدات الأمريكيّة، التي تحاول جاهدة أن تساوم لتبقي عليها.

غير أنّ الولايات المتّحدة، التي تبدو مؤتمنة على النظام العالميّ الجديد، قد فسحت في المجال لحلفائها لكي يبحثوا عن وسائل تحفظ لهم مصالحهم بقدر الإمكان[١٧]. وفي نظام مثل هذا النظام العالميّ

---

(١٦) راجع: Hawas, *The new alliance*

(١٧) من المفيد أن نذكر هنا كيف عرّف بعضهم بالسيطرة على نظام العالم الجديد. فبعد انهزام «إمبراطوريّة الشرّ»، تمتّع الولايات المتّحدة بهيمنة استراتيجيّة وأيديولوجيّة. وأوّل هدف من أهداف سياسة الولايات المتّحدة الخارجيّة يجب أن يكون الحفاظ=

الرأسماليّ، حيث لا مكان لقِيَم الأخلاق والعدالة، يبقى التهديد العسكريّ الضامن الوحيد والعمليّ، لا لبقاء النظام نفسه فحسب، بل لأيّ عمليّة ناجحة في إطاره(١٨).

وفي الواقع، في وقت تغيب فيه الأسس الواضحة والمتينة للنظام العالميّ الجديد، تبدو القوّة العسكريّة ضروريّة لدعم التوسّع الاقتصاديّ. لأنّه، من دونها، يبقى التعاون الاقتصاديّ معرّضًا لقوى معادية، مثل الإرهاب، أو إنشاء تكتّلات معارضة(١٩). وإذا قرأنا التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ في ضوء هذه المعطيات، وجدناه أمرًا بديهيًّا. ذلك بأنّ علاقات كِلا البلدين بجيرانهما تفتقر إلى الثقة والسلام، في حين أنّ علاقاتهما الثنائيّة الطيّبة ترتقي إلى زمن غير قريب.

=على تلك السيطرة عن طريق تعزيز الأمن الأمريكيّ، ودعم أصدقائها، وتنمية مصالحها، والدفاع عن مبادئها في مختلف أنحاء العالم. أمّا في الشرق الأوسط، فقد حافظت الولايات المتّحدة على انتشار الآلاف من جنودها إضافة إلى وجود قوّة بحرية لا يستهان بها في منطقة الخليج الفارسيّ، لردع أيّ اعتداء ممكن أن يقوم به صدّام حسين أو النظام الإسلاميّ الأصوليّ في إيران، فضلًا عن دورها كوسيط في النزاع بين إسرائيل وسورية في لبنان. راجع:

William Kristol and Robert Kagan, «Toward a Neo-Reganite Foreign Policy», in: *Foreign Affairs*, 4 (Jully/August 1996), pp. 21-22; cf. Hawas, *The new alliance*.

(١٨) يعتبر أحدهم أنّ سياسة عدم التدخّل قد تؤول إلى عالم، لا أقلّ استقرارًا فقط، بل أكثر عسكريّة... لأنّ الفراغ الذي ينجم عن سياسة عدم تدخّل الولايات المتّحدة، سيجعل الدول الأخرى أن تسعى لكي تملأه. راجع في هذا الشأن:

Edward Lutwak, «A Post-Heroic Military Policy», in: *Foreign Affairs*, 4 (July/August 1996), p. 44; cf. Hawas, *The new alliance*.

(١٩) على سبيل المثال، يرى بعضهم أنّ دعم الولايات المتّحدة لتوسيع حلف شمال الأطلسي يهدف إلى دعم القوى التي تعمل في سبيل تعزيز الديموقراطيّة في أوروبّا الوسطى والشرقيّة، والإصلاح الاقتصاديّ فيها. راجع:

Jeremy Rosner, «NATO Enlargement's American Hurdle, The Perils of Misjudging Our Political Will», in: *Foreign Affairs*, 4 (July/August 1996), p. 9; cf. Hawas, *The new allaince*.

أضف إلى ذلك أنّ الخبرات التاريخيّة القاسية التي مرّت بها شعوب الدول العربيّة في ظلّ الحكم العثمانيّ[٢٠]، ومنذ تأسيس دولة إسرائيل، لا تزال حيّة في ذاكرة تلك الشعوب. وبالتالي، يبدو أنّ تأقلم الأتراك والإسرائيليّين في المحيط العربيّ ليس بالأمر اليسير. فلا عجب، إذًا، أن يكون أحد أهداف التعاون العسكريّ بين البلدين تأمين توسّعهما الاقتصاديّ[٢١].

١. ٢. تركيا والسوق الأوروبيّة المشتركة

وتجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى الصعوبات الكبيرة التي تعترض انضمام تركيا إلى السوق الأوروبيّة المشتركة، الأمر الذي يدفعها بتزايد إلى البحث عن توسيع تجارتها في أسواق الشرق الأوسط. وفي الواقع، منذ قيام تركيا كجمهوريّة حديثة عام ١٩٢٣، قطعت حكوماتها أشواطًا مهمّة في حقل الحداثة بطابعها الغربيّ، ولا سيّما الأوروبيّ. وحاولت تلك الحكومات، طوال السنوات، أن تقوّي علاقاتها بأوروبّا.

وفي العام ١٩٨٧ تقدّمت الحكومة التركيّة بطلب العضويّة في السوق الأوروبيّة المشتركة من دون أن تحصل على ردّ إيجابيّ. وفي العام ١٩٩٧، عقدت دول الاتّحاد الأوروبيّ (European Union) اجتماع قمّة في لوكسمبورغ، بحثت فيه في أمر الدول التي طلبت الانضمام إليها، فتمّ إدراج أسماء خمس دول، بينها قبرص، على لائحة الاتّحاد فورًا، وصار إلى تأجيل المناقشات في شأن خمس دول أخرى. غير أنّ تركيا كانت خارج اللائحتين. ويأتي موقف الدول الأوروبيّة هذا مترافقًا مع حظر

(٢٠) نذكر هنا، على سبيل المثال، محاولة «تتريك» العرب، وقمع الحركات القوميّة والوطنيّة إبّان القرن التاسع عشر، وقبل انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة عقب انتهاء الحرب العالميّة الأولى.

(٢١) إتّخذ هذا التعاون بعدًا جديدًا مع شيمون بيريز الذي قدّم رؤية اقتصاديّة لسوق الشرق الأوسط، الأمر الذي تمّ رفضه من قبل بعض الدول العربيّة وإيران، في حين أعربت دول عربيّة أخرى عن شكوكها، وحتّى مصر أعربت عن تحفّظاتها. راجع: Hawas, *The new alliance*

بعض الدول الأوروبيّة بيع الأسلحة إلى تركيا، مثل بلجيكا والنروج، وارتفاع احتجاجات منظّمات حقوق الإنسان تجاه ممارسات السلطة التركيّة بحقّ الأكراد والإسلاميّين.

لذا، لم يبق أمام تركيا المحبطة إلّا طريق الانفتاح على التعاون مع إسرائيل بغية التمكّن من المحافظة على أمنها وتعزيز اقتصادها. وتندرج في هذا السياق عروض تركيا الأخيرة لإقامة قواعد تدخّل سريع للحلف الأطلسيّ في أراضيها، من شأنها أن تحمي مشروع خطّ أنابيب النفط الذي يهدف إلى إيصال بترول بحر القزوين وغازه عبر تركيا إلى أوروبّا(٢٢). غير أنّ هذه العروض اصطدمت برغبة الاتّحاد الأوروبّيّ في إنشاء قوّة تدخّل سريع تعمل بتعاون وثيق مع دول الحلف الأطلسيّ، الأمر الذي رفضته تركيا(٢٣).

١ . ٣. أهمّيّة التعاون بالنسبة إلى إسرائيل

أمّا في ما يختصّ بإسرائيل، فالتعاون العسكريّ مع تركيا لا يلبّي حاجة اقتصاديّة لديها وحسب، بل يكتسب بعدًا استراتيجيًّا أيضًا. فقد سبق أن ذكرنا أنّ انتهاء الحرب الباردة وآثار حرب الكويت انعكست سلبًا على موقع إسرائيل كقوّة ضاربة في الشرق الأوسط. ونظرًا إلى كونها بلدًا ذات مساحة جغرافيّة صغيرة بالقياس إلى دول المنطقة، وجدت نفسها في

---

(٢٢) تقدّم بالعروض مؤخّرًا قائد الأركان التركيّ، الفريق حسين كفرك أوغلو. ودوافع هذه العروض، تبعًا لقائد الأركان المذكور، أنّ «تركيا محاطة بالأخطار وهي الأقرب جغرافيًّا إلى المناطق الساخنة في البلقان والقوقاز والشرق الأوسط». إلّا أنّ فرنسا وألمانيا عارضتا الطلب التركيّ، كما برزت معارضة تركيّة داخليّة في بعض الأوساط الإسلاميّة والدبلوماسيّة «التي أكّدت أنّ وجود مثل هذه القواعد في تركيا من شأنه أن يزعج بعض دول الجوار ويضرّ بعلاقاتها مع أنقرة». أمّا القيادة العسكريّة فترى أنّ تلك القواعد ستقوّي «موقف تركيا داخل الناتو وداخل المنطقة، كما سيوفّر حماية لمشروع أنابيب نفط «باكو - جيهان» الذي يهدف إلى إيصال بترول وغاز بحر قزوين عبر تركيا إلى أوروبّا»، الحياة، (١٥ أيلول ٢٠٠٠).

(٢٣) راجع: النهار (١٦ كانون الأوّل ٢٠٠٠).

أمسّ الحاجة إلى خلق أوضاع جديدة تسمح لها بالحفاظ على تفوّقها العسكريّ على المدى البعيد(٢٤).

لا ريب أنّ الشرق الأوسط قد دخل مرحلة جديدة من مراحل نوعيّة الأسلحة المستخدمة في بلدانه. فتقنيّة الصواريخ البالستيّة انتشرت في المنطقة، وكذلك أسلحة الدمار الشامل. فالعراق كان في صدد تطوير ترسانة هائلة من تلك الأسلحة، التي يبدو أنّ إيران آخذة في امتلاكها. وثمّة معلومات تفيد أنّ ليبيا قد حصلت على تقنيّات كافية لإنتاجها، كما أنّ سورية أجرت مؤخّرًا تجربة ناجحة على صاروخ «سكود - د»، الذي يمكن تزويده برؤوس غير تقليديّة، ويستطيع أن يبلغ أيّ هدف داخل إسرائيل(٢٥).

لذا، يكتسب التعاون مع تركيا أهمّيّة استراتيجيّة بالغة بالنسبة إلى إسرائيل. فلربّما استطاعت هذه الدولة، بفضل التعاون المذكور، أن تستخدم المجال الجوّيّ التركيّ، في حال نشوب حرب مع سورية، لأعمال المراقبة والاستطلاع والإنقاذ. كما سيصبح بوسعها أن تخترق المجالات الجوّيّة العراقيّة والإيرانيّة، في حال الضرورة القصوى، من دون حاجة لعبور طيرانها في أجواء أيّ بلد آخر.

---

(٢٤) لا بدّ أن نذكر في هذا المضمار انتشار الصواريخ البالستيّة (Ballistic missiles) في منطقة الشرق الأوسط، الأمر الذي يهدّد أمن إسرائيل مباشرة. راجع على سبيل المثال الجدال الذي ثار في شأن صواريخ سكود السوريّة، في: النهار (٢٠ آب ١٩٩٨). وإذا أضفنا إلى ذلك محاولات بعض بلدان المنطقة، مثل العراق وإيران، لإنتاج أسلحة نوويّة، يمكن أن نتفهّم مخاوف إسرائيل على المدى البعيد، وتمسّكها بأسلحتها النوويّة التي طالما رفضت الإقرار بامتلاكها. فهي رفضت التوقيع على المعاهدة الدوليّة في شأن الحدّ من انتشار تلك الأسلحة. وعلى الرغم من نداءات البلدان العربيّة، ولا سيّما مصر، إلى الولايات المتّحدة لكي تضغط على إسرائيل لتفتح ترسانتها للتفتيش الدوليّ، فهي لا تزال ترفض أيّ بحث في هذا الصدد.

(٢٥) راجع: النهار (٢٦ أيلول ٢٠٠٠).

٢ . التحدّيات المحلّيّة والإقليميّة

في ما يختصّ بتركيا، هنالك «الصحوة» الإسلاميّة التي أبرزها فوز حزب «رفاه» الذي حصل على ١٥٨ مقعدًا في البرلمان التركيّ، من أصل ٥٥٠ مقعدًا، في انتخابات كانون الأوّل ١٩٩٥[٢٦]، الأمر الذي عُدّ تهديدًا لعلمانيّة الدولة كما أسّسها أتاترك، مع الإشارة إلى أنّ الأحزاب الإسلاميّة التركيّة ترفض التعاون مع إسرائيل[٢٧]. إضافة إلى الأزمة الكرديّة التي تسبّب نزفًا اقتصاديًا هائلًا للبلاد إذ بلغت تكاليفها سنويًّا حوالى ٨ بليارات دولار[٢٨].

أمّا التحدّيات الإقليميّة الأخرى، فتأتي في طليعتها الأزمات مع سورية في شأن لواء الإسكندرونة، والمياه، والتعاون العسكريّ مع اليونان[٢٩]، والقضيّة القبرصيّة.

أمّا في الجانب الإسرائيليّ، فالتحدّيات الداخليّة والإقليميّة ترتبط ارتباطًا وثيقًا، على ما يبدو، بالمفاوضات مع الفلسطينيّين، والسلام مع الدول العربيّة سنحاول أن نفصّل أبرز هذه النقاط.

(٢٦) تمكّن هذا الحزب من تأليف حكومة ائتلاف مع حزب الطريق الصحيح الذي ترأسه تانسو تشلر، في ٨ تمّوز ١٩٩٦. راجع:
Semih Vaner, «Islam, changement social et démocratie en Turquie», in: *Etudes* (Avril, 1997), p. 447 (Par la suite: Vaner, *Islam, changement social*).

(٢٧) يمكن أن تُفسّر محاولة الاعتداء على ديميريل في ١٨ أيّار ١٩٩٦ كردّ فعل على زيارته إلى إسرائيل التي قام بها بعد انتهاء أعمال قمّة شرم الشيخ. ويمكن ربط هذا الحادث بمحاولة القضاء على حزب رفاه الإسلاميّ والحدّ من نشاطاته، ولا سيّما من قبل الجيش والأحزاب السياسيّة التقليديّة.

(٢٨) راجع: Hawas, *The new alliance*.

(٢٩) راجع: الحياة (٢٥ نيسان ١٩٩٦).

٢ . ١ . التحدّيات المحلّيّة والإقليميّة التركيّة

أ - «الصحوة الإسلاميّة»

إنّ النتائج التي حقّقها الإسلام السياسيّ، وتحديدًا حزب رفاه، في انتخابات كانون الأوّل ١٩٩٥، تُظهر «صحوة» إسلاميّة بعد سنوات من الكبت. وبهذا المعنى، يبدو من الصعب الكلام على «إعادة أسلمة» المجتمع التركيّ، فالإسلام كان دائمًا موجودًا(٣٠). لذا، يبدو الصراع مريرًا بين المؤتمنين على علمنة الدولة كما علّمها أتاترك، وفي طليعتهم المؤسّسة العسكريّة، والتيّارات الإسلاميّة التي تنطلق من قواعد شعبيّة متينة.

وفي الواقع، يترافق انتصار حزب رفاه مع جملة عناصر أهمّها ديناميّة قادة هذا الحزب السياسيّة، واندفاع محازبيه على التصويت، على خلاف باقي الأحزاب، ومأزق النظام السياسيّ التركيّ نفسه، وقمع التعبير الدينيّ. فقد تمّ منع الدعاية السياسيّة الدينيّة، وبلغ الفساد في بعض أوساط رجالات الدولة حدًّا خطيرًا، وأصبحت المجادلات السياسيّة تدور في حلقة مفرغة. إضافة إلى ذلك، عرفت تركيا تطوّرًا ديموغرافيًّا مهمًّا(٣١) ترافق مع وهن اقتصاديّ، وتدخّل العسكر المتزايد في أمور الدولة. فكانت عواقب تلك الأمور أن توجّهت أنظار شريحة كبيرة من المواطنين إلى حزب لم يتسلّم السلطة بعد، رأوا فيه أملًا لنهضة البلاد اقتصاديًّا

---

(٣٠) راجع: Vaner, *Islam, changement social*, p. 447.

(٣١) يقدّر عدد سكّان تركيا عام ١٩٩٧ بـ ٦٢ مليون نسمة، مقابل ما يقارب ٥٧ مليونًا عام ١٩٩٠. وفي مقابل هذا التحوّل الديموغرافيّ، نلاحظ سوء توزيع القدرات الصناعيّة بحيث تشمل أنحاء البلاد. فإسطنبول وحدها ضمّت، في السبعينات، ٤٥ بالمائة من المؤسّسات الخاصّة التي توظّف أكثر من ١٠ عمّال، وأنتجت ٦٥ بالمائة من المنتوجات الصناعيّة. وفي الواقع، تتركّز ٦٩ بالمائة من المؤسّسات في إسطنبول وأنقره وإزمير وأدنه وبورسا، وتترافق مع سياسة الاحتكار، الأمر الذي يترك شرائح كبيرة من المواطنين من دون عمل، ومناطق كثيرة في حالة فقر وإهمال. راجع: Vaner, *Islam, changement social*, p. 448-450.

وأخلاقيًّا، وهي موضوعات اكتسبت منزلة رائدة في خطاب الحزب السياسيّ(٣٢).

إنّ أزمة المجتمع السياسيّ التركيّ تكمن في ضياعه بين خلفيّة دينيّة إسلاميّة قويّة، وعلمنة غربيّة فُرضت وتُفرض من غير أن تتأقلم مع حقائق المجتمع. فالديموقراطيّة المختزلة مرشّحة إلى أن تبقى على حالها، إلّا إذا تمكّن النظام السياسيّ من احتضان الحركات الإسلاميّة(٣٣)، وهذا أمر ليس بالسهل. وبالتالي، تبقى المؤسّسة العسكريّة مرشّحة للقيام بدور متزايد في المجتمع السياسيّ، ويبقى مستقبل البلاد مفتوحًا على كافّة الاحتمالات.

وإذا راجعنا تاريخ البلاد، لاحظنا المكانة المميّزة التي احتلّها القادة العسكريّون في تحديد وجه المجتمع السياسيّ. فقد استند كمال أتاترك على قسم من القوى المسلّحة، في نهاية الحرب العالميّة الأولى، ليطرد المحتلّين، وليؤسّس، عام ١٩٢٣، جمهوريّة تقوم على قواعد الحداثة بوجهها الغربيّ(٣٤). ومن بين الرؤساء العشرة الذين تعاقبوا على رئاسة

---

(٣٢) راجع: Semih Vaner, «La montée des nationalismes en Turquie», in: *Etudes* (Novembre 1999), p. 437-448, ici: p. 442-443 (Par la suite: Vaner, *Nationalismes en Turquie*).

(٣٣) راجع: Vaner, *Nationalismes en Turquie*, p. 443.

(٣٤) لقد استلهم أتاترك سياسته من خبرات الثورة الفرنسيّة وبُنى الدولة كما اتّضحت في القوى التوتاليتاريّة حينذاك، بغية أن يسير ببلاده على درب التطوّر والحداثة. غير أنّ خلفاءه لم يتردّدوا في إدخال تعديلات أساسيّة على النظام الذي أرساه إبّان حكمه. فبدل حكم الحزب الواحد، صار إلى اعتماد مبدأ تعدّد الأحزاب، كما استُبدل الاقتصاد الحكوميّ الموجّه باقتصاد السوق، وأقدمت الدولة على حماية الأقلّيّات التركيّة خارج أراضيها، كما حصل في قبرص، على الرغم من مبدأ أتاترك القائل بأنّ الجمهوريّة لا تتدخّل في حماية أتراك أو مسلمين خارج أراضيها. إضافة إلى أنّه منع منعًا باتًّا على العسكر أن يتدخّل في الشؤون العامّة، الأمر الذي لم يُحترم. راجع: Eric Rouleau, «Ce pouvoir si pesant des militaires turcs», in: *Le Monde Diplomatique* (8 septembre 2000), p. 8-9 (Par la suite: Rouleau, *Militaires turcs*).

الجمهوريّة، كان ستّة منهم من كبار الضبّاط. ومنذ استيلاء الضبّاط الشباب على السلطة عام ١٩٦٠، وتركيا تشهد، بين الحين والحين، انقلابًا عسكريًّا قد يتّخذ أكثر من وجه، كان آخره في شباط ١٩٩٧، عندما اضطرّ رئيس الوزراء الإسلاميّ نجم الدين أربكان إلى حلّ حكومته نتيجة ضغط القيادة العسكريّة[٣٥]. ولا شكّ أنّ القيادة العسكريّة تعتبر نفسها مؤتمنة على مبادئ اتّخذت طابعًا «مقدّسًا»، هي: سلامة الأراضي التركيّة، ووحدة الأمّة، وعلمانيّة الجمهوريّة[٣٦].

ولكي يتمكّن الجيش التركيّ من السهر على احترام تلك المبادئ، درج على تنشئة ضبّاطه، وهم من النخبة. لأنّه يتمّ اختيارهم وفقًا لمقاييس صارمة، ويخضعون لتدريبات في مدارس مخصّصة لهم، لا تتدخّل وزارة الثقافة في برامجها. كما أنّهم يحصّلون ثقافة جامعيّة في مختلف الحقول. على أنّ الأمر لم يتوقّف عند هذا الحدّ. ذلك بأنّ الضبّاط الذين استولوا على الحكم عام ١٩٨٠، فرضوا دستورًا أُقرّ عام ١٩٨٢، ولا يزال إلى الآن نافذًا، أصبحت القوى المسلّحة بموجبه ذات سلطة سياسيّة. وقد تُرجم هذا الدستور عمليًّا بنشاط «مجلس الأمن الوطنيّ»، الذي يُسمّى غالبًا بـ«حكومة ظلّ». فلهذا المجلس الحقّ بتوجيه نصائح إلى الحكومة، بل أوامر صريحة تتّصل بالأمن القوميّ. على أنّ هذا الحقل يشمل جميع الشؤون العامّة، بما فيها السياسة الداخليّة والخارجيّة.

إضافة إلى ذلك، يحقّ لرئيس الأركان، تبعًا للدستور، أن يهيمن على وزير الدفاع وسائر أعضاء الحكومة. فهو، من الناحية البروتوكوليّة، يأتي بعد رئيس الوزراء الذي لا يتمتّع بسلطة رئيس الأركان نفسها في بعض الأمور الحسّاسة. فمن صلاحيّات رئيس الأركان أن يعيّن الضبّاط

---

(٣٥) يعتبر تعيين أربكان رئيسًا للحكومة في حزيران ١٩٩٦، على الرغم من تحفّظ العسكر، حدثًا لا سابق له، لأنّه يظهر ضخامة قاعدة الأحزاب الإسلاميّة الشعبيّة. راجع:

Vaner, *Nationalismes en Turqie*, p. 442-444.

(٣٦) راجع: Rouleau, *Militaires turcs*

ويرقّيهم، ويسهر على أمن البلاد داخليًّا وخارجيًّا، ويقرّر السياسة الدفاعيّة، ويدير عمليّات إنتاج الأسلحة وشرائها. ولا ريب أنّ ما يعزّز سلطة العسكر السياسيّة هي قدراته الاقتصاديّة والماليّة الهائلة. فالجيش يملك مجموعتين تضمّ كلّ واحدة منهما حوالى ثلاثين مؤسّسة منتجة في مختلف الحقول(٣٧).

إنّ صلاحيّات الجيش السياسيّة تنطوي على نتائج لا يعرفها أيّ بلد ديموقراطيّ. فالأحزاب والبرلمان والحكومة ووسائل الإعلام لا يمكنها إلّا أن تنزل عند إرادة القادة العسكريّين. فما من أحد اعترض، على سبيل المثال، عندما رفض هؤلاء القادة أن يسلّموا البرلمان نصوص الاتّفاقات التي أبرموها مع إسرائيل، وما من أحد يحتجّ عندما تتدخّل القوى المسلّحة، من دون إعلام الحكومة، في شمال العراق بغية قمع ثوّار حزب العمل الكردستانيّ(٣٨). ولا تزال المجادلات تُثار بين الحين والحين حول تدخّل الجيش في السياسة من دون أن يغيّر ذلك شيئًا في الواقع(٣٩).

ولكنّ واقع المجتمع التركيّ يُظهر شرخًا بين التسلّط العسكريّ والصحوة الإسلاميّة المتمثّلة حاليًّا، بوجه خاصّ، بحزب «الفضيلة» Fazilet، الذي خلف حزب رفاه المحظور منذ عام ١٩٩٧. فهل توصّل الإسلاميّين إلى السلطة ممكن؟ وهل ستكون نتائجه حاسمة بالنسبة إلى قطع التعاون مع إسرائيل؟ وفي حال بقيت الدولة تحت وصاية العسكر، هل سيجرؤ قادة الجيش على تعزيز التحالف مع تلّ أبيب، أم سيتردّدون بسبب المعارضة الإسلاميّة؟ بالطبع، من الصعب أن نجيب عن هذه الأسئلة التي تبقى مرتبطة، هي أيضًا، بعوامل أخرى سنتناول أهمّها في المقاطع التالية.

(٣٧) راجع: Rouleau, *Militaires turcs*
(٣٨) راجع: Rouleau, *Militaires turcs*
(٣٩) راجع على سبيل المثال: النهار (١٣ كانون الثاني ٢٠٠١).

ب – القضيّة الكرديّة

تبعًا لبعض الناشطين الأكراد، تبلغ مساحة كردستان ما يقارب ٥٣٠٠٠٠ كلم٢، وتمتدّ من البحر المتوسّط حتّى الخليج الفارسيّ، بدءًا من شرق تركيا، فقسمًا صغيرًا من شمال سورية، فمناطق العراق الشماليّة، خارقةً جزءًا مهمًّا من الحدود الإيرانيّة، حتّى ضفاف الخليج[٤٠]. من الواضح، إذًا، أنّ القضيّة الكرديّة تهدّد على نحو مباشر وحدة الأراضي التركيّة، وبالطبع، وحدة أراضي عدد آخر من دول المنطقة، ولا سيّما العراق.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ صراع الأكراد مع الأتراك يرتقي إلى مطلع القرن التاسع عشر، عندما ظهرت فعليًّا أوّل حركة قوميّة كرديّة. فأخذت الثورات تتوالى منذ العام ١٨٠٤، ورافقتها حملات قمع عنيفة قامت بها الحكومات العثمانيّة. وأتت أحداث الحرب العالميّة الأولى لتزيد من حالة العداء وحدّتها بين الشعبين، إذ فشل الباب العالي أن يستميل الأكراد إلى قضيّته، بل رحّب هؤلاء بالقوّات البريطانيّة في الموصل (العراق)[٤١].

وفي الواقع، أقرّت معاهدة سيفر Sèvres (باريس) في ١٠ آب ١٩٢٠، مبادئ إقامة دولة كرديّة تتمتّع بالحكم الذاتيّ. غير أنّ بنود المعاهدة لم تطبّق بسبب معارضة أتاترك العنيفة. وأتى انتصار الزعيم التركيّ على اليونان ليؤدّي إلى إقرار معاهدة لوزان عام ١٩٢٣، التي أقرّت بحقّ تركيا في الاحتفاظ بالقسم الأكبر من كردستان، مقابل احترام الحكومة التركيّة حرّيّات الأقلّيّات الثقافيّة والدينيّة والسياسيّة. وبعد انقضاء سنة على توقيع تلك المعاهدة، عمدت الحكومة التركيّة إلى منع

---

(٤٠) راجع:
Terza Loup-Siewaily, «Un peuple sans Etat: Les Kurdes», in: *Vous avez dit ingérence*, par Groupe T1, Edition du Griot, France, 1994, p. 237-244, ici: p. 237 (Par la suite: Loup-Siewaily, *Un peuple sans Etat*).

(٤١) راجع: Loup-Siewaily, *Un peuple sans Etat*, p. 238

استخدام اللغة الكرديّة، ونفت عددًا من القوميّين الأكراد(٤٢).

غير أنّ ثورات الأكراد توالت عام ١٩٢٥ و١٩٣٧ و١٩٣٨، فتمّ قمعها بعنف شديد، فدُمّرت قرى عديدة وأُحرقت، من دون أن يؤول ذلك إلى إخماد نشاط القوميّين الأكراد في تركيا والعراق(٤٣). من الجليّ، إذًا، أنّ القضيّة الكرديّة قديمة ومترسّخة، وتهدّد فعليًا أمن تركيا ووحدة أراضيها، وفي الوقت نفسه، تكتسب تلك القضيّة بُعدًا إقليميًّا يتجاوز الحدود التركيّة.

يرى بعض المحلّلين السياسيّين أنّ القبض على زعيم حزب العمّال الكردستانيّ، أوج ألان، في ١٥ شباط ١٩٩٩ في كينيا، يمثّل ضربة قاضية لنشاط الأكراد العسكريّ(٤٤)، بل وللقضيّة الكرديّة برمّتها. وفي الواقع، خطّط القادة العسكريّون الأتراك منذ زمن بعيد للوصول إلى هذه النتيجة. فكانت الاتّهامات تتكرّر لإيران وسورية واليونان بدعم الثوّار الأكراد، وتتزايد أيضًا الحملات العسكريّة على قواعد الثوّار في العراق. ثمّ جرى عقد اتّفاقيّة التعاون مع إسرائيل، التي بدت مؤشّر الدخول في المرحلة الأخيرة من المخطّط.

كان مقرّ أوج ألان في دمشق، التي تختلف مع تركيا في شأن لواء الإسكندرونة وتقاسم مياه الفرات، وكان له، تبعًا للاتّهامات التركيّة، معسكر تدريب في سهل البقاع اللبنانيّ بحماية الجيش السوريّ. فكان أن تزايد الضغط التركيّ على سورية في القسم الثاني من ١٩٩٨، وأدّى إلى إخراج أوج ألان من الأراضي السوريّة، وتمّ القبض عليه لاحقًا(٤٥).

---

(٤٢) راجع: Loup-Siewaily, *Un peuple sans Etat*, p. 238

(٤٣) لن نتناول هنا القضيّة الكرديّة في العراق إلّا بقدر ما تتّصل بموضوعنا مباشرة.

(٤٤) راجع: Vaner, *Nationalismes en Turquie*, p. 444

(٤٥) حُكم على أوج ألان بالإعدام في ٢٩ حزيران ١٩٩٩، بعد أن وُجّهت إليه تهمة الخيانة ومحاولة تقسيم تركيا. إلّا أنّ الحكومة التركيّة أدركت عواقب تنفيذ الحكم الوخيمة على علاقاتها بالغرب الأوروبيّ. راجع: Vaner, *Nationalismes en Turquie*, p. 445.

غير أنّ القضيّة الكرديّة، بوجهيها السياسيّ والعسكريّ، أبعد ما تكون عن التصفية. فالعناصر الإقليميّة، التي تؤثّر في تلك القضيّة، لا تزال حيّة، وإن كانت خافتة حاليًّا. فالخلافات مع سورية في شأن لواء الإسكندرونة وتقاسم مياه الفرات على حالها، وكذلك العلاقات مع العراق، حيث يسيطر الأكراد على أجزاء من أراضيه ويمكنهم أن يهدّدوا الأراضي التركيّة[٤٦]، وكذلك العلاقات المتقلّبة مع إيران واليونان، التي اتّضح دعمها للثوّار الأكراد عندما استقال عدد من وزراء حكومتها عقب إلقيض على أوج ألان.

فلا عجب أن يعاد الحديث على دور وساطة يمكن أوج ألان نفسه أن يقوم به بين الحكومة التركيّة والثوّار الأكراد. إضافة إلى ذلك، يرى المجتمع التركيّ نفسه أمام تحدّ لم يجد حلًّا له إلى اليوم، وهو السماح للشعب الكرديّ بأن يعيش هويّته الثقافيّة وتقاليده، وأن يوسّع مشاركته في الحياة السياسيّة[٤٧]. ولكن ألا يمثّل ذلك انفتاحًا على المجهول؟ أليس من الممكن أن يسعى الناشطون الأكراد السياسيّون إلى المطالبة، مع الوقت، باستقلال ذاتيّ، بل وربّما باستقلال شعبهم؟ على أنّ هذا المأزق ينعكس أيضًا على تطوّر الديموقراطيّة في تركيا، لأنّه يدفع العسكر على أن يحافظوا على النظام بصورته الحاليّة[٤٨].

ج - قضيّة المياه

كان تقاسم مياه دجلة والفرات، ولا يزال، موضوع خلاف بين تركيا وسورية والعراق. أمّا ازدياد حدّة الأزمة في السنوات الأخيرة، فيرتبط بالأوضاع الاقتصاديّة المتردّية في هذه البلدان، وحاجتها الماسّة إلى المياه لكي تحقّق مشاريعها الآيلة إلى النهوض باقتصادها الوطنيّ.

لقد سبق أن شيّدت تركيا عددًا من السدود والخزّانات للمحافظة

---

(٤٦) راجع: Loup-Siewaily, *Un peuple sans Etat*, p 241-244

(٤٧) راجع: Rouleau, *Militaires turcs*

(٤٨) راجع: Vaner, *Nationalismes en Turquie*, p. 447

على المياه في أراضيها. غير أنّ مباشرتها في تنفيذ «مشروع أناضول الجنوبيّ الشرقيّ» (Guneydogu Anadolu Projesi, où GAP)[٤٩]، الذي يتضمّن بناء ما لا يقلّ عن اثنين وعشرين سدًّا - أُنجز منها سدّ أتاترك (١٩٨٧)، وسدّ بيريشيك (١٩٩٤) - وسبعة عشر محطّة توليد كهربائيّة، أُنجز معظمها، أثار الجدل ثانية حول استغلال مياه النهرين.

على سبيل المثال، تسبّبت تعبئة سدّ أتاترك عام ١٩٩٣، وهو رابع سدّ في العالم بقدرة استيعابه لأنّه يخزّن نحو ٤٨,٧ مليارًا من أمتار الماء المكعّبة، بخفض مسكوب الفرات بنحو ٥٠ بالمائة. فلا عجب، إذًا، أن تثار حفيظة سورية والعراق إزاء مثل هذا مشروع، في وقت لا يزال فيه الشرع الدوليّ في شأن استخدام المياه موضع جدل. فعلى ما يبدو، لا يؤخذ في أيّامنا بعين الاعتبار إلّا الحقّ المكتسب. «وهذا، على سبيل المثال، شأن إسرائيل وتركيا. فالأولى تقول بأنّ لها حقوقًا تاريخيّة مشروعة، بصفتها ساكنة ضفّة، على الطبقة المائيّة الجبليّة، وبأنّ منسوبًا كبيرًا من الطبقة المائيّة يسيل، بحكم الطبيعة، في أراضيها، وبأنّها أنفقت أموالًا طائلة لاستغلاله منذ أكثر من ثلاثين سنة. أمّا تركيا، فإنّ أدلّتها هي

(٤٩) أقرّت الحكومة التركيّة هذا المشروع في الثمانينات، والغاية منه إصلاح وادٍ في أعلى دجلة والفرات، وريّ منطقة تبلغ مساحتها ١,٨ مليون هكتار. ولا شكّ أنّ هذا المشروع «سيجعل من تركيا مُزي حبوب ويُمدّها بنصف حاجاتها من الكهرباء. لكنّه كثير الكلفة جدًّا، فتقول بعض المصادر بأنّه يكلّف مليون دولار كلّ يوم منذ سبع سنوات وبأنّه لن يُنجز قبل سنة ٢٠٠٥. إلّا أنّ لهذا المشروع تأثيرات في البيئة بسبب التلوّث الذي يُحدثه استعمال الأسمدة المكثّف وبسبب النفايات الصناعيّة»، فرنسوا بُواداك، «مشاكل المياه في الشرق الأوسط»، في: المشرق (كانون الثاني - حزيران ١٩٩٤)، ص ٩-٢٩، هنا: ص ٢٣ (من الآن فصاعدًا: بُواداك، مشاكل المياه في الشرق الأوسط).
وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا المشروع الضخم، الذي ينعكس بالفائدة على ستّة أقاليم تركيّة كانت مهمولة في الماضي، وتعاني من حالة عدم استقرار، يهدف أيضًا إلى الحدّ من نشاط ثوّار حزب العمّال الكردستانيّ، الذين انتشروا في تلك المنطقة من تركيا منذ الثمانينات. وفي الواقع، أدّى المشروع إلى تهجير ما لا يقلّ عن خمسين ألف كرديّ.

من النوع نفسه. إنّ المياه هي مورد تريد استغلاله له بحسب ما يوافقها، كما أنّ غيرها، كجيرانها العرب، يستغلّ موارده النفطيّة لفائدته وحده[٥٠]. فهي تريد أن تمارس سيادة مطلقة على المياه التي تخرج من أراضيها، وهذا ما ذكّرت به السيّدة دِنجمن Dincmen، الناطقة إذ ذاك بلسان وزارة الشؤون الخارجيّة التركيّة في ٢٩ كانون الثاني ١٩٩٤: «إنّ لتركيا حقًّا في بناء السدود على أنهارها، وهي ستواصل هذا العمل. إنّ لتركيا ما لجيرانها من حقّ في الاستفادة من مياه تلك الأنهار التي تخرج في الأراضي التركيّة»[٥١].

وفي الواقع، تعوّل سورية على مياه الفرات لإنجاز مشاريع ريّ كبرى، وسبق لها أن بنت ثلاثة سدود، أهمّها سدّ «الثورة» (١٩٧٥)، الذي يؤمّن وحدة ٦٠ بالمائة من الطاقة الكهربائيّة. غير أنّ مشاريعها تبدو مهدّدة تهديدًا حقيقيًّا بالسياسة التركيّة المتّبعة في استغلال المياه[٥٢].

---

(٥٠) في أثناء مؤتمر صحفيّ عقده رئيس الوزراء التركيّ حينذاك، سليمان ديميريل، في ٢٥ تمّوز ١٩٩٢، قبل بضعة أشهر من تعبئة سدّ أتاتورك، قال رئيس الوزراء إنّ منابع المياه في تركيا هي لتركيا وحدها، كما أنّ آبار النفط هي للعرب. فكما أنّ تركيا لا تقول إنّها تشارك العرب في نفطهم، فهم لا يسعهم القول إنّهم يشاركونها في مياهها. وقد أثارت تصريحاته حالة قلق، لا في سورية والعراق فقط، بل في سائر دول العالم العربيّ أيضًا: راجع:
M. Kazem & Kh. Osman, «Conflicting claims to Euphrates water muddy Syrian-Turkish relations», in: *Muslimedia* (July 16-31, 1998). (Par la suite: Kazem & Osman, *Claims to Euphrates water*).

(٥١) بُراداك، مشاكل المياه في الشرق الأوسط، ص ٢٨.

(٥٢) جاء في جريدة الحياة بتاريخ ٢٨ أيلول ٢٠٠٠، أنّ «أنقرة بدأت قبل أيّام خفض تدفّق مياه نهر الفرات علمًا أنّ اتّفاقًا وُقّع في العام ١٩٨٧ مع دمشق يُلزم الجانب التركيّ بتصريف ما يزيد عن ٥٠٠ متر مكعّب في الثانية. لكنّ المصادر أوضحت أنّ خفض التدفّق ليس نقضًا للاتّفاق لأنّه نصّ على أنّ قياس التصريف في شكل شهريّ وليس يوميًّا، أي أنّه في حال عوّضت تركيا فاقد التصريف في الشهر المقبل، فإنّ ذلك يكون منسجمًا مع الاتّفاق المرحليّ». ويأتي هذا التلاعب التركيّ في وقت تستمرّ المطالبة السوريّة والعراقيّة بعقد اتّفاق نهائيّ مع تركيا يحلّ مشكلة المياه. وقد سبق أن قامت سورية باتّصالات مع بريطانيا ودول عربيّة أخرى للحيلولة دون مشاركتها=

ولا عجب أن نجد الحكومة التركيّة تلجأ غالبًا إلى استخدام المياه ورقة ضغط على جيرانها. «فقد أدركت أنّها تستطيع أن تقايض، في موقف قوّة، إمداداتها بالنفط مثلًا، بالمياه (مع العراق خاصّة). ثمّ إنّها ضغطت على سورية (وعلى العراق بقدر أقلّ) لكي تكمّ بعض المعارضين لنظامها، أو لكي تكفّ على الأقلّ عن حمايتهم وتأييدهم»(٥٣). فإنّ للعراق، كما لسورية، عددًا من المشاريع الزراعيّة الكبرى، ولا سيّما في الوقت الراهن، لأنّه يحاول أن ينمّي زراعته ليخفّف من وطأة الحظر الدوليّ المفروض عليه. وعمليًّا، تسبّبت سدود المشروع التركيّ بانخفاض خطير في إنتاج سورية الكهربائيّ، كما أُلحقت أضرار جسيمة في المزروعات السوريّة والعراقيّة على السواء، لقلّة مياه الريّ(٥٤).

من جهة أخرى، تبدو قضيّة المياه بين سورية وتركيا متّصلة بمسألة لواء الإسكندرونة. «فمنذ ١٩٦٤، ما زالت تركيا تعرض على سورية عقد اتّفاق على جميع مجاري المياه المشتركة بين الدولتين، أي لا دجلة والفرات فقط، بل العاصي أيضًا، الخارج من لبنان وسورية. والحال أنّ فرنسا، في ١٩٣٩، أي في عهد انتدابها، تخلّت لتركيا عن جزء من الأرض السوريّة، وهو سنجق الإسكندرونة. لكنّ سورية لم تعترف يومًا بذلك. فالتفاوض مع تركيا حول العاصي الذي يمرّ بتلك المنطقة يعني، بطريقة غير مباشرة، القبول بالسيادة التركيّة. وسورية ترفض هذا الاعتراف، فلا تحصل، بسبب ذلك، على حلّ مرضٍ في شأن الفرات»(٥٥).

ويأتي التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ ليزيد من تعقيد القضايا العالقة بين دمشق وأنقره. فليس مستغربًا أن تنتهز تركيا هذا التعاون، إضافة إلى قضيّة المياه، لتضغط على سورية فتتنازل عن مطالبتها بلواء

=في تمويل سدّ «إيليسو» التركيّ. راجع: المرجع نفسه.
(٥٣) بُراداك، مشاكل المياه في الشرق الأوسط، ص ٢٦.
(٥٤) راجع: Kazem & Osman, *Claims to Euphrates water*
(٥٥) بُراداك، مشاكل المياه في الشرق الأوسط، ص ٢٥-٢٦.

الإسكندرونة[٥٦]. وفي المقابل، تبقى سورية متمسّكة بعدد من الأوراق الضاغطة على تركيا، منها دعم المعارضين الأكراد، وإن كانت التصريحات الرسميّة السوريّة تنفي بتواصل تقديم مثل هكذا دعم. إضافة إلى ذلك، لم تتوانَ سورية عن إدانة الهجمات التركيّة التي تطاول الأراضي العراقيّة، لا لأنّها تمثّل انتهاكًا للسيادة العراقيّة فقط، بل لكونها تهدّد وحدة أراضي العراق، لأنّها تذكّر، وإن على نحو غير مباشر، بمطالبة تركيا القديمة بضمّ إقليم الموصل إليها[٥٧].

وفي الواقع، تنتج المخاوف السوريّة، بل والإيرانيّة أيضًا، من محاولة تركيا أن تضفي طابعًا إقليميًّا على مشاكلها الداخليّة عن طريق المغامرات العسكريّة. وقد شاعت أنباءٌ في السنوات الأخيرة تفيد أنّ الإدارات التركيّة وبعض الوزارات قد افتتحت مراكز لها في مدينة أربيل العراقيّة، ذات طابع ثقافيّ وزراعيّ، الأمر الذي يعدّ سابقة خطيرة[٥٨].

بناءً على ما تقدّم، يتّضح جليًّا أنّ قضيّة المياه أساسيّة في العلاقات التركيّة العربيّة، ولها أبعاد اقتصاديّة وأمنيّة حيويّة لجميع الأطراف المعنيّين بها. وفي ظلّ غياب قوانين دوليّة جدّيّة تضمن عن طريق الأمم المتّحدة توزيع المياه على الجميع، تبقى مياه دجلة والفرات موضع نزاع قد يشتدّ ويخفت تبعًا لتطوّر الظروف.

د – القضيّة القبرصيّة

إنّ ما يميّز القضيّة القبرصيّة، هو أنّ تلك الجزيرة هي، في الوقت نفسه، أرض مواجهة ولقاء بين الحضارتين اليونانيّة والتركيّة. كما أنّها دولة لا تمثّل أمّة (nation)، بل مواطنيّة (citizenship)[٥٩]. فكلّ من

(٥٦) راجع تصريحات سليمان ديميريل في شأن لواء الإسكندرونة في: النهار (٢٠ تشرين الأوّل ١٩٩٨).

(٥٧) راجع: Kazem & Osman, *Claims to Euphrates water*

(٥٨) راجع: Kazem & Osman, *Claims to Euphrates water*

(٥٩) راجع: Robert Cutler, «Settling the Cyprus Conflict: Its Regional Context

الجماعتين العرقيّتين، اليونانيّة والتركيّة، تبدو مستقرّة في هويّتها القوميّة الخاصّة[٦٠]. لذا، ليس صراعهما على الهويّة القوميّة، على خلاف المسألة الكرديّة. وقد انعكست تركيبة المجتمع الثنائيّة هذه على الدستور ونظام الحكم. فعند استقلال قبرص عن بريطانيا عام ١٩٦٠، تمّ اعتماد دستور يُعطي كلًّا من الجماعتَين حقوقًا لا تقوم على أساس التفوّق العدديّ، بل الانتماء العرقيّ. فكانت النتيجة الأولى أنّ الأزمات تعاقبت، وأصبحت إدارة شؤون البلاد مسألة في غاية الصعوبة. أمّا النتيجة الثانية، فكانت الغزو التركيّ في تمّوز ١٩٧٤، بحجّة حماية القبارصة الأتراك ودستور عام ١٩٦٠، وإعادة الأمن والنظام، في أعقاب تعرّض الرئيس القبرصيّ حينذاك، مقاريوس، لانقلاب عسكريّ كان لليونان يد به[٦١].

وعلى ما يبدو، يحول تعقيد التركيبة القبرصّة دون إيجاد حلّ قريب يمكن البلاد أن تتوحّد بموجبه. ففي الوقت الذي يُجمع مجلس الأمن الدوليّ فيه على رفض الحالة الراهنة (القرار رقم ٧٧٤/ ١٩٩٢)، نراه لا يوفّر أسسًا عمليّة تساعد على الخروج من المأزق. ففي القرار رقم ٩٣٩/ ١٩٩٤، يؤكّد المجلس المذكور أنّ الحلّ هو دولة قبرصيّة ذات سيادة واحدة، وشخصيّة عالميّة ومواطنيّة واحدة، إضافة إلى استقلالها ووحدة أراضيها وسلامتها. على أن يكون في إطار اتّحاد فدراليّ بين منطقتَي

=and International Significance», in: International Congress «*The Cyprus Problem in the New World Order*», Hellenic Society of International Lwa and International Relations, held at Panteion University, Athens, 2-4 October 1992 (Document last reformatted 26 March 1999), internet: http://www.robertcutler.org/pt92hsa.htm (Par la suite: Cutler, *Settling the Cyprus Conflict*).

(٦٠) يقدّر عدد سكّان قبرص حاليًّا بحوالى ٧٤١٠٠٠ نسمة، منها ٨٥ بالمائة (٦٢٩٠٠٠ نسمة) من القبارصة اليونانيّين، و١٢ بالمائة (٨٩٢٠٠) من القبارصة الأتراك، و٣ بالمائة (٢٢٣٠٠) من الأجانب المقيمين في الجزيرة.

(٦١) راجع:

A Brief History of Cyprus and the Cyprus Conflict, internet: http://www.ece.utexas.edu/-arifler/cyprus/history.htm.

الجماعتَين التركيّة واليونانيّة. وفي الوقت نفسه، يستبعد هذا الحلّ أيّ اتّحاد جزئيّ أو شامل بأيّة دولة أخرى[٦٢]. غير أنّ هذه الخطوط العريضة لا تمثّل، في الواقع، حلًّا فعليًّا للأزمة، لأنّها تُبقي على الأسباب التي أدّت إلى نشوئها.

لذا، نرى أنّ أيّ تطوّر قد يطرأ على أوضاع إحدى الجماعتَين يمكن يؤدّي إلى أزمة وربّما إلى صدام عسكريّ. فعند بدء المفاوضات بضمّ قبرص إلى الاتّحاد الأوروبّيّ، هدّد القادة القبارصة الأتراك بضمّ القسم الذي يديرونه إلى تركيا. ولمّا أرادت الحكومة القبرصيّة (الجماعة اليونانيّة) شراء أسلحة دفاعيّة عام ١٩٩٨، عزّزت تركيا قوّاتها، التي قُدّرت حينذاك بـ٣٥ ألف جنديّ، وهدّدت باحتلال القسم اليونانيّ إذا ما نُفّذت صفقات الأسلحة.

على أنّ الملفّ القبرصيّ يبدو في طليعة العوائق التي تحول دون قبول عضويّة تركيا في الاتّحاد الأوروبّيّ، لا سيّما وأنّ اليونان تستفيد من عضويّتها في ذلك الاتّحاد لكي تجعل دول المجموعة تضغط على أنقرة، فتجبرها على قبول حلّ لقضيّة الجزيرة. وفي الواقع، تلجأ اليونان إلى مجموعة الاتّحاد لتمارس مثل هذا الضغط، بعد أن عجزت عن القيام به من خلال الحلف الأطلسيّ، نظرًا إلى دعم الولايات المتّحدة لتركيا[٦٣].

ويبدو أنّ الحلّ الدوليّ لمشكلة الجزيرة، الذي أشرنا إليه أعلاه، يلاقي دعمًا أوروبيًّا قويًّا، نظرًا إلى موقع قبرص الجغرافيّ. فدول الاتّحاد الأوروبّيّ ترى أنّ انتماء الجزيرة إليها يعني «إعادة لعبة التوازن الإقليميّ التي أصبحت أحاديّة بعد غياب الدور السوفياتيّ»[٦٤]. لذا، فقبرص مرشّحة لأن تكتسب أهمّيّة استراتيجيّة في السياسة الأوروبّيّة في شرق البحر المتوسّط. أمّا تركيا، فهي «تحاول قراءة ما يجري والتعامل معه

---

(٦٢) راجع: *A Brief History of Cyprus and the Cyprus Conflict*

(٦٣) راجع: سمير صالحة، في: **النهار** (١٦ أيلول ٢٠٠٠).

(٦٤) سمير صالحة، في: **النهار** (١٦ أيلول ٢٠٠٠).

ضمن هذا الإطار. فهل استعدّت دول الجوار، خصوصًا العربيّ منها، والذي يرفض حتّى هذه الساعة الاعتراف بقبرص الشماليّة، لهذه المرحلة الإقليميّة الجديدة؟»[٦٥].

وبانتظار ما يمكن أن تسفر عنه المفاوضات المقبلة بين الزعيمَين القبرصيَّين دنكطاش وكليريدس برعاية الأمم المتّحدة، تبقى قبرص «على نار حامية»، وتبقى التوتّرات بين اليونان وتركيا، التي نتجت من أزمة الجزيرة، أشبه بجمر تحت الرماد. ويكتسب التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ أهمّيّة في هذا المضمار، لأنّه يعزّز من قدرات تركيا العسكريّة، لا في إحكام قبضتها على القسم الذي تحتلّه من الجزيرة فقط، بل في الجدل القائم مع اليونان في شأن السيطرة على أجواء بحر إيجه[٦٦].

وفي وقت تبقى فيه القضيّة القبرصيّة عالقة وسبب نزاع بين اليونان وتركيا، يبدو أنّ البلدَين شهدا فترة انفتاح في أعقاب الزلازل التي تعرّضا لها عام ١٩٩٩، وتبادل تقديم المساعدات والتعاطف. وتبع ذلك التبادل الإنسانيّ تعاون عسكريّ، عندما هبطت ستّ مقاتلات يونانيّة في قاعدة أمريكيّة في تركيا في تشرين الأوّل ٢٠٠٠، للمرّة الأولى منذ ثلاثة عقود. كما اشترك البلدان في مناورات حلف شمال الأطلسيّ[٦٧]. غير أنّ اليونان عادت وجمّدت مشاركتها في تلك المناورات بسبب ما وصفته بسلوك تركيا «غير المقبول»[٦٨]. فهل ستشهد العلاقات بين البلدين انفراجًا يؤدّي إلى فتح صفحة جديدة بين البلدين تنعكس إيجابًا على القضيّة القبرصيّة، أم ستبقى حالة الغموض هي السائدة؟

---

(٦٥) المرجع نفسه.

(٦٦) راجع:

George S. Kaloudis, *Cyprus: The unresolved conflict*, internet: http://www.stwing.upenn.edu/-durduran/dergi/kalou1.htm.

(٦٧) راجع: النهار (١٢ تشرين الأوّل ٢٠٠٠).

(٦٨) راجع: الديار (٢٢ تشرين الأوّل ٢٠٠٠).

٢. ٢. التحدّيات المحلّيّة والإقليميّة الإسرائيليّة

أ - الأيديولوجيّة الصهيونيّة والتحوّلات الإقليميّة

أدّت نهاية الحرب الباردة، التي سبق أن أشرنا إليها، وانهيار الاتّحاد السوفياتيّ، إلى تحوّل بارز في وضع الشرق الأوسط برمّته، بما في ذلك القضيّة الفلسطينيّة. فقد أبلغت موسكو حلفاءها أنّ مساعداتها لهم ستبدأ بالتراجع على نحو ملموس، بل ودراميّ. وكانت سورية، واليمن الجنوبيّ حينذاك، وليبيا، في طليعة الدول التي تأثّرت سلبًا بذلك التحوّل. أمّا منظّمة التحرير الفلسطينيّة، فوجدت نفسها محرومة من دعم سياسيّ غير محدود، وبالتالي مدعوّة إلى الاعتدال في مواقفها.

فضلًا عن ذلك، اتّخذت العلاقات الدبلوماسيّة بين الاتّحاد الروسيّ وإسرائيل بُعدًا لم تعرفه سابقًا، وطُرحت مسألة استقبال اليهود الروس في إسرائيل. فأُقيم في العام ١٩٩٠ جسرًا جويًّا فعليًّا بين موسكو وتل أبيب، وبلغ عدد القادمين اليهود، في بعض الأحيان، ما يقارب ٣٠٠٠ مهاجرًا في الأسبوع الواحد. وكان قد وصل، حتّى عام ١٩٩١، ما يقارب ٣٨٠٠٠٠ من اليهود السوفيات إلى «أرض الميعاد»[٦٩].

على أنّ المهمّ في هذه الخطوة، لا أنّها تعقّد مفاوضات السلام فقط (بلغ عدد المستعمرين الجدد عام ١٩٩٤، ٢٠٠٠٠٠ في أورشليم الشرقيّة والضفّة الغربيّة، و١٠٠٠٠ في غزّة)، بل تظهر مدى ترسّخ «الأيديولوجيّة الصهيونيّة» l'idéologie sionsite في السياسة الإسرائيليّة. وفي أساس هذه الأيديولوجيّة، التي نشأت قبل قيام دولة إسرائيل، حالة انتظار سادت بعض أوساط اليهود، مفادها أنّ تدخّلًا إلهيًّا سيعيد الشعب اليهوديّ

---

(٦٩) بدأت حركة هجرة اليهود السوفيات، في الواقع، إبّان السبعينات. على أنّ أعدادهم توزّعت على بلدان عدّة، فاستقبلت الولايات المتّحدة ٥٠ بالمائة منهم، وأوروبّا الغربيّة ٤٠ بالمائة، وإسرائيل ١٠ بالمائة فقط. راجع:
Alain Duret, *Moyen-Orient, crises et enjeux*, Edition Le Monde, Paris, 1994, p. 65 (Par la suite: Duret, *Moyen-Orient*).

المهجّر منذ ثمانية عشر قرنًا إلى فلسطين، «أرض الميعاد»[٧٠].

كما تُترجم هذه الأيديولوجيّة الصهيونيّة بقوّة المؤسّسة العسكريّة الإسرائيليّة، التي تسود الحياة السياسيّة. وفي الواقع، لا يمكن الفصل بين منطق القوّة ومنطق تطبيق مبادئ تلك الأيديولوجيّة. فالميليشيات الصهيونيّة قامت عام ١٩٤٧ بتطهير المناطق الفلسطينيّة العربيّة في فلسطين، ووطّنت فيها يهودًا قدموا من مختلف أنحاء العالم. ولمّا رفضت الدول العربيّة الاعتراف بالدولة الإسرائيليّة المستحدثة، اكتسبت المؤسّسة العسكريّة مكانة مميّزة في المجتمع الإسرائيليّ، لأنّها، من جهة، مثّلت الضمان لتحقيق «إسرائيل الكبرى»، التي يستلهم المتطرّفون اليهود حدودها من الكتاب المقدّس (من الفرات إلى النيل)؛ ومن جهة ثانية، بدت الوسيلة القادرة على إكراه دول المنطقة على الاعتراف بالدولة الجديدة[٧١].

ولكن على الرغم من أنّ إسرائيل، التي اعتمدت على الغرب منذ تأسيسها دولةً، ولا سيّما على الولايات المتّحدة، أصبحت تملك أكبر قوّة عسكريّة في المنطقة، فقد أخفقت في تحقيق دولة إسرائيل الكبرى بمفهوم الكلمة الحصريّ. على أنّ المهمّ هنا هو اضطرار إسرائيل إلى عقد تحالف دائم مع الولايات المتّحدة لكي تحافظ على تفوّقها العسكريّ. ولمّا كان للولايات المتّحدة مصالح إقليميّة خاصّة، فقد وجدت نفسها مدعوّة إلى

---

(٧٠) راجع في هذا الشأن:

Samaha Khoury, «La Palestine: Terre des promesses et d'ingérences», in: *Vous avez dit ingérence*, par Groupe T1, Editions du Giot, 1994, p. 165-199 (Par la suite: Khoury, *Terre des promesses et d'ingérences*).

(٧١) ثمّة تشابه بين تركيا وإسرائيل لجهة دور المؤسّسة العسكريّة في الحياة السياسيّة. فالمسؤولون السياسيّون الإسرائيليّون لا يتصرّفون من دون اعتبار وجهة نظر القادة العسكريّين. غير أنّ الفرق بين الدولتين يكمن في أنّ النزعة الديموقراطيّة في إسرائيل أقوى منها في تركيا. وبالتالي، انحصر دور الجيش الإسرائيليّ في السياسة الاستراتيجيّة الأمنيّة والدفاعيّة.

الحفاظ عليها في وجه عوائق مختلفة. وبالتالي، احتاجت إلى تهديد عسكريّ مباشر ومستمرّ، قامت به إسرائيل، وحتّى إيران إبّان حكم الشاه. غير أنّ التحوّل الراهن هو أنّ الولايات المتّحدة تحافظ على مصالحها في الشرق بواسطة قوّتها العسكريّة الخاصّة(٧٢).

هذا الوضع المستجدّ، الذي فرض انتهاج طريق السلام الفعليّ، انعكس انقسامًا في صفوف السياسيّين الإسرائيليّين في شأن عمليّة السلام. ذلك بأنّه، من جهة، يترتّب على هؤلاء أن يتجاوبوا مع ظروف العالم في أعقاب انتهاء الحرب الباردة، وهي ظروف عزّزتها نتائج حرب الكويت؛ ومن جهة ثانية، عليهم اعتبار موقف القوّات المسلّحة والمجموعات الصهيونيّة الدينيّة المتطرّفة، وهو موقف يتّسم بالتشدّد والتمسّك بخيار التفوّق العسكريّ(٧٣). على أنّ هذا الانقسام يطال المجتمع الإسرائيليّ السياسيّ نفسه، ويدخله في حلقة شبه مفرغة. ولهذا السبب نرى، منذ سنوات عدّة، ضعف مواقف الحكومات الإسرائيليّة المتعاقبة وارتباكها، وآخرها حكومة باراك.

وحقيقة القول هو إنّ القوّات المسلّحة، كما المجموعات الدينيّة المتطرّفة، متأثّرة بنزعة عنصريّة عدائيّة لكلّ ما هو غير يهوديّ. ونلاحظ ترجمة هذه النزعة في خطاب المتطرّفين السياسيّ، وخطاب بعض القادة العسكريّين الذي يقوم على مفهوم الانتقام المضاعف. غير أنّ هذا الواقع خلق شرخًا متزايدًا في داخل المجتمع الإسرائيليّ، لأنّ الخطاب المتطرّف أخذ يحدّد، انطلاقًا من مقاييسه الخاصّة، مَن هو اليهوديّ الحقيقيّ، ومَن

---

(٧٢) راجع: Hawas, *The new allinace*.

(٧٣) لا شكّ في أنّ انتهاء حرب تحرير الكويت أدخل الشرق الأوسط في مرحلة جديدة يصعب وصفها. لأنّها، كما سبق أن أشرنا أعلاه، تندرج في سياق النظام العالميّ الجديد الذي لم يتحدّد بعد. لذا، تبقى المنطقة مرشّحة للتغييرات، وفي الوقت نفسه، للسيطرة العسكريّة الأمريكيّة، بل والاقتصاديّة أيضًا. راجع:
Joseph Maïla, «Le Moyen-Orient dans l'impasse», in: *Etudes* (Décembre 1996), p. 581-592 (Par la suite: Maïla, *Le Moyen-Orient dans l'impasse*).

هو مزيّف. فكان، بالتالي، التمييز الحادّ، في بنية المجتمع، بين اليهود البيض واليهود الأوروبيّين، الذين يسيطرون حاليًّا على السياسة والجيش؛ واليهود الشرقيّين، الذين قطنوا فلسطين قبل تأسيس دولة إسرائيل. وفي الوقت نفسه، تُقصى جماعاتُ يهود الفلاشا (الأثيوبيّين)، واليهود السود (القادمين من الولايات المتّحدة)، من القرار السياسيّ[٧٤].

غير أنّ المؤشّرات الحاليّة تميل دقّة الميزان لصالح اليهود المطالبين بالسلام مقابل الأرض، وإن ترتّب التعامل مع هذه المؤشّرات بحذر شديد، ولا سيّما مع فوز شارون في الانتخابات الأخيرة. مهما يكن من أمر، يبدو أنّ حلم «إسرائيل الكبرى» قد انتهى عمليًّا. ولكن، في ضوء انقسام المجتمع الإسرائيليّ، ألا يبدو التعاون العسكريّ مع تركيا محاولة لإعادة تجانس ذلك المجتمع، لكونه يضمن التفوّق العسكريّ الإسرائيليّ عن طريق خلق واقع جديد من شأنه أن يعزّز من هيمنة دولة إسرائيل اقتصاديًّا؟ وبكلام آخر، ألّا يمكن أن يندرج ذلك التعاون في إطار «أيديولوجيّة صهيونيّة جديدة»، تهدف إلى السيطرة الاقتصاديّة، بعد إخفاق تحقيق «إسرائيل الكبرى» من الفرات إلى النيل؟[٧٥].

ب - السلام مع الفلسطينيّين والدول العربيّة

إنّ التحوّل الأساسيّ في القضيّة الفلسطينيّة، هو بداية «اعتراف إسرائيليّ» بحقوق الفلسطينيّين في فلسطين. ذلك بأنّ المؤرّخين والكتّاب والبحّاثة الذين غزّوا الفكر الصهيونيّ، تجاهلوا، طوال سنوات، أيّ حقّ للفلسطينيّين، الذين كان وجود مَن تبقّى منهم في فلسطين مستنكرًا[٧٦]. ولكن إذا كانت الظروف قد فرضت إخفاق تحقيق حلم «إسرائيل الكبرى»، فليس من السهل، في ظلّ استمرار شريحة كبرى من اليهود في اعتبار فلسطين حقًّا طبيعيًّا لهم، أن يحصل الفلسطينيّون على الأراضي التي

---

(٧٤) راجع في شأن المجموعات اليهوديّة: Duret, *Moyen-Orient*, p. 67

(٧٥) راجع: Hawas, *The new alliance*

(٧٦) راجع: Khoury, *Terre des promesses et d'ingérences*, p. 192

يريدون أن يقيموا عليها دولتهم.

وعلى سبيل المثال، في أثناء مفاوضات مدريد، عام ١٩٩١، وإزاء احتجاج الفلسطينيّين على توطين اليهود السوفيات في أراضي الضفّة وغزّة، كان ردّ الليكود أنّ هذه مسألة إنسانيّة صرف، ولا علاقة لها بأزمة الشرق الأوسط. وفي الواقع، ليس من السهل أن يتخلّى الرأي العامّ الإسرائيليّ عن مفهوم «أرض الميعاد». لذا، بدت المفاوضات الإسرائيليّة الفلسطينيّة متعسّرة، بل وعقيمة(٧٧).

غير أنّ تقدّمًا، ولو بطيئًا، سُجّل بعد حرب الكويت، مع طرح شعار «غزّة وأريحا أوّلًا»، الذي تبعته خطوات إيجابيّة وفترات جمود. وبصرف النظر عمّا إذا كانت المفاوضات في شأن وضع مدينة القدس، وإعلان دولة فلسطين، ستوصل إلى نتيجة إيجابيّة في وقت قريب، يبقى التحدّي الكبير قائمًا، وهو الاعتراف المتبادل بين المجتمعَين، بل بين إسرائيل وباقي الدول العربيّة.

فمن المثبت أنّ التقارب بين دول المنطقة حتّى الآن لا يبدو ممكنًا. فانسحاب إسرائيل من جنوب لبنان، على سبيل المثال، لم يقرّب بين الشعب اللبنانيّ والشعب الإسرائيليّ، بل تبقى مشاعر العداء في أوجها. فلا عجب أن يتكلّم بعضهم على «ثنائيّة» dichotomie خطيرة هي في طور البروز في الشرق الأوسط(٧٨). ففي حين يتقابل رجال السياسة ويتباحثون، تكبر المسافة التي تفصل بين شعوب المجتمعات العربيّة والمجتمع الإسرائيليّ.

وبنتيجة ذلك، نرى بعض المفكّرين في دول عربيّة، سبق أن أقامت

---

(٧٧) راجع: Khoury, *Terre des promesses et d'ingérences*, p. 193-194.

(٧٨) راجع:

Joseph Maïla, «Israéliens et Palestiniens entre la peur et la paix», in: *Etudes* (Juin 2000), p. 725-728, ici: p. 728 (Par la suite: Maïla, *Israéliens et Palestiniens entre la peur et la paix*).

علاقات بإسرائيل، مثل مصر والأردنّ، يدعون إلى مواجهة إسرائيل ورفض التطبيع معها. أمّا في إسرائيل، فتبدو الحكومة المفاوضة ضائعة ومتردّدة بين تنازلات لا بدّ منها، وإيجاد ضمانات أمنيّة ثابتة[٧٩]، لا سيّما في غياب أيّ اتّفاق قريب مع سورية في شأن هضبة الجولان. وفي ظلّ هذه الأوضاع، ليس من الصعب أن نتنبأ بأنّ «سلامًا باردًا سيؤدّي أكثر فأكثر إلى سياسات حذر واستراتيجيّات سيطرة»[٨٠].

لذا، يبدو التعاون العسكريّ بين تركيا وإسرائيل مرشّحًا لأن يتحوّل إلى حلف حقيقيّ يخدم سياسة الهيمنة ويُملي شروط السلام، في وقت تتردّد فيه الولايات المتّحدة على عقد معاهدة دفاعيّة مع إسرائيل في إطار اتّفاق شامل مع سورية، لأنّ مثل هكذا معاهدة ستهدّد مصالحها في المجتمعات العربيّة.

ج - قضيّة المياه

تكتسب قضيّة المياه، كما هو الحال مع تركيا، مكانة أساسيّة في عمليّة السلام بين إسرائيل والدول العربيّة. وليس خفيًّا أنّ هذه النقطة كانت في طليعة الأسباب التي أدّت إلى إخفاق الرئيس الأمريكيّ كلينتون بإعادة تحريك المفاوضات بين دمشق وتل أبيب في آذار ٢٠٠٠. ذلك بأنّ سورية تطالب باسترجاع جميع أراضي الجولان من دون استثناء، وهذا يعني وصولها إلى بحر الجليل، الذي أصبح، بالنسبة إلى إسرائيل، مصدر مياهها الأساسيّ. كما يمثّل موضوع المياه أحد العوائق في المفاوضات بين الإسرائيليّين والفلسطينيّين في شأن الضفّة الغربيّة، بسبب تعقيدات شبكات جرّ المياه وتقاسمها. كما أنّ مسألة الصلة بين مسكوب الليطانيّ والحاصبانيّ والأردنّ، ستُطرح، عاجلًا أم آجلًا، على طاولة المفاوضات[٨١]. وفي الواقع، بدأت وسائل الإعلام المحلّيّة والدوليّة

---

(٧٩) راجع: Maïla, *Israéliens et Palestiniens entre la peur la paix*, p. 728

(٨٠) راجع: Maïla, *Israéliens et Palestiniens entre la peur et la paix*, p. 728

(٨١) ينخفض مسكوب الليطانيّ انخفاضًا غير عاديّ في قسم مجراه المسمّى القاسميّة،=

تكلّم في هذه الأيّام على اعتراضات إسرائيل في شأن استخدام لبنان مياه أنهره، وردود لبنان عليها[٨٢].

ولا شكّ أنّ المياه اكتسبت، في تاريخ إسرائيل، بُعدًا أمنيًا. على سبيل المثال، «في ١٩١٩، أي بعد مرور سنتين على نشر وعد بلفور عن يد بريطانيا الكبرى، قام حاييم وايزمن، الذي أصبح بعد ذلك أوّل رئيس على إسرائيل، بإصدار رسالة إلى رئيس الوزراء البريطانيّ دافيد لويد جورج، يتذرّع فيها بالمتطلّبات الأساسيّة الدنيا لتحقيق الوطن القوميّ اليهوديّ... وأضاف: «مستقبل فلسطين الاقتصاديّ كلّه مرتبط بتموينه بالماء للريّ ولإنتاج الكهرباء. ولا بدّ أن تأتي التغذية بالماء، قبل كلّ شيء، من منحدرات جبل حرمون وينابيع الأردنّ ونهر الليطانيّ...»[٨٣]. على أنّ هذه النظريّة لم تتغيّر أبدًا، وستبقى إحدى النقاط الصعبة في محادثات السلام.

وقد دخلت تركيا على خطّ هذه القضيّة عندما اقترحت أن تزوّد إسرائيل بالمياه بواسطة شبكة أنابيب بحريّة، تشبه الشبكة التي تمدّ بها المياه إلى القسم الذي تحتلّه من جزيرة قبرص. وهذا المشروع، إذا أُنجز، يمكنه أن يدفع المفاوضات مع الفلسطينيّين إلى الأمام، ويلبّي جزءًا لا يستهان به من حاجة إسرائيل إلى المياه.

=يصل إلى ١٠٠ مليون من الأمتار المكعّبة. وثمّة افتراضات منها أنّ إسرائيل أقامت قناة جوفيّة لتحوّل المياه. على أنّ الراجح «هو افتراض جيولوجيّ. فإنّ مجرى الليطانيّ يمرّ بصخور كلسيّة شديدة التصدّع وكثيرة الثقب تساعد كثيرًا على التسرّب. وهذا يشكّل نوعًا من الخزّان الجوفيّ يصلح لتغذية ينابيع الحاصباني ودان التي تظهر ثانية. وبناء على هذا الافتراض، فإنّ مجرى الأردنّ الأعلى يُغذّى بالمياه التي يخسرها الليطاني في مجراه الأسفل. وإسرائيل، التي لها علم بهذا الأمر، منذ زمن بعيد على ما يبدو، تضخّ هذه المياه لتعجيل مسكوب الأردنّ»، بُوادك، مشاكل المياه في الشرق الأوسط، ص ٢١-٢٢.

(٨٢) راجع: النهار (١٧ آذار ٢٠٠١).

(٨٣) بُوادك، مشاكل المياه في الشرق الأوسط، ص ١٣.

٣. الساحة السياسيّة العربيّة إزاء التعاون التركيّ الإسرائيليّ

نظرًا إلى ضيق المجال، لا بسعنا أن نرسم صورة وافية للأوضاع العربيّة السياسيّة التي تتّصل، على نحو مباشر أو غير مباشر، بالموضوع الذي نحن بصدده. لذا، سنكتفي بإبراز أهمّ النقاط.

من المؤكّد أنّ ردود الفعل العربيّة تجاه التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ، التي أتت من قبل دول متفرّقة، تدلّ على تشتّت الساحة العربيّة سياسيًّا وعسكريًّا. فمصر وسورية هما البلدان الوحيدان اللذان عارضا التعاون، في حين أنّ الأردنّ شارك، على أقلّه في أوّل مناورة بحريّة أُجريت في إطار التعاون، بصفة مراقب.

فضلًا عن ذلك، يبدو العالم العربيّ في مواجهة جبهات متعدّدة يمكن أن تشتعل تبعًا لتطوّر الظروف. فهنالك حالة الحذر بين بعض دول الخليج وإيران، ولا سيّما الجدل حول جزر طنب الكبرى وطنب الصغرى وأبو موسى، التي تطالب الشارقة باستعادتها من الجمهوريّة الإسلاميّة. وهنالك، بالطبع، الجبهة مع إسرائيل، التي تعني بالدرجة الأولى حاليًّا، على ما يبدو، سورية ولبنان. ولا حاجة بنا إلى أن نذكّر هنا بالمواقف العربيّة المتناقضة بخصوص التطبيع مع إسرائيل. وهنالك أيضًا التوتّر الذي يشتدّ حينًا ويخفت حينًا بين العراق، من جهة، والكويت والسعوديّة من جهة ثانية[٨٤].

وثمّة مسألة شائكة تتّصل بموضوعنا أيضًا، هي وضع الأكراد في العراق في ظلّ الحماية الأمريكيّة والبريطانيّة. فمنطقة الحظر الجوّيّ التي فرضتها تلك القوّات إلى الجنوب من بغداد، شجّعت الأكراد، بمباركة أمريكيّة، على تشكيل ما يشبه مجلس نوّاب يضمّ ممثّلين عن الحزبين

---

(٨٤) على سبيل المثال، جدّد الرئيس العراقيّ حملته على حكّام السعوديّة والكويت، واتّهمهما بأنّهما وراء استمرار الحصار على بلاده، وأنّهما يقتلان شعبه. راجع: النهار (٢٦ أيلول ٢٠٠٠).

الخصمَين، حزب كردستان الديموقراطيّ وحزب الوحدة الوطنيّة الكردستانيّ. كما ألّفوا أيضًا «حكومة».

ولكن هل يُعتبر ذلك خطوة نحو إعلان دولة كرديّة، وبالتالي تقسيم العراق؟ وما يمكن أن تكون نتائج مثل هكذا تطوّر خطير على باقي المنطقة؟ من المؤكّد أنّ جميع البلدان المعنيّة بالقضيّة الكرديّة، أي العراق وتركيا وإيران وسورية، لا تريد أن تتطوّر القوميّة الكرديّة(٨٥). كما أنّ سورية تبدو أكثر البلدان اعتراضًا على ما يمكن أن يهدّد وحدة أراضي العراق. ولكن من الصعب التنبّؤ بما ستؤول إليه الأوضاع.

وفي الوقت عينه، لا تبدو البلدان العربيّة، التي بوسعها أن تقيم حلفًا في وجه التعاون التركيّ الإسرائيليّ، أي سورية والعراق ومصر وبعض الدول الأخرى، قادرة على تطوير تعاونها في هذا الاتّجاه، بسبب الصعاب الداخليّة في كلّ بلد منها، ونظرًا إلى الاختلاف في ما بينها في شأن السياسة الخارجيّة. فالعراق يبدو حاليًّا خارج المعركة، ولا يزال يعاني شيئًا من العزلة في العالم العربيّ. أمّا سورية ومصر، فوجهات نظرهما حول العلاقات مع إسرائيل وعمليّة السلام غير منسجمة تمامًا(٨٦). فهل يصبح التعاون السوريّ العراقيّ، الذي يتزايد ويتطوّر أكثر فأكثر، نواةً للحلف العربيّ، أم أنّ الضغوطات الخارجيّة ستكون أقوى منه؟ وهل يمكن إيران أن تدخل طرفًا في مثل هكذا حلف عربيّ إسلاميّ؟

والسؤال الذي يُطرح أيضًا يتعلّق بموقف الولايات المتّحدة: ما دامت الولايات المتّحدة ترحّب بالتعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ، وترى فيه عاملًا إيجابيًّا في الشرق الأوسط، فهل ستمارس ضغوطًا على الأردنّ، وغيره من البلدان العربيّة التي تتمتّع فيها بنفوذ كبير، لتدخل فعليًّا

---

(٨٥) راجع: Maila, *Le Moyen-Orient dans l'impasse*, p. 590-591.

(٨٦) راجع: Hawas, *The new alliance*.

في ذلك التعاون؟ وكيف ستكون صورة الساحة العربيّة في تلك الحال؟

وفي المقابل، يمكن أن نتساءل هل ستساهم العلاقات التي قامت بين سورية وتركيا، منذ توقيع اتّفاق أضنه الأمنيّ في تشرين الأوّل ١٩٩٨ - وأدّت إلى تحسن التعاون الاقتصاديّ ورفع مستوى التبادل التجاريّ - في تخطّي حالة الشكّ والحذر التي تطبع مواقف البلدين أحدهما تجاه الآخر[٨٧]. وفي الواقع، أُتبع الاتّفاق بخطوات انفتاح متبادل بين البلدين، كان منها الزيارة التي قام بها وزير الداخليّة السوريّ محمّد حربة إلى تركيا، ووقّع في أثنائها على اتّفاق تعاون أمنيّ مشترك «خصوصًا في مجالات تبادل المعلومات والخبرات ومكافحة تهريب المخدّرات والإرهاب والجرائم المنظّمة والتزييف والتزوير والهجرة غير المشروعة وتسهيل انتقال المواطنين بين البلدين»[٨٨]. واللّافت للنظر، في هذه الزيارة الأخيرة، أنّ الوزير السوريّ تعهّد «للشعب التركيّ بأنّ الأراضي السوريّة لن تكون مقرًّا للحركات الإرهابيّة التي تهدّد تركيا أو ممرًّا لها، وإعلانه أنّ سورية قرّرت إغلاق ملفّ «حزب العمّال الكردستانيّ» في شكل نهائيّ وحاسم»[٨٩]. وعلاوة على ذلك، لم يتطرّق الجانبان إلى البحث في موضوع أزمة المياه بينهما «رغم الاحتجاج السوريّ المقدّم للخارجيّة التركيّة والأهمّيّة البالغة التي توليها دمشق لمياه الفرات»[٩٠].

فهل يمكن أن نعتبر المبادرة السوريّة التي تعزّزت مع زيارة نائب الرئيس السوريّ أنقرة محاولة للالتفاف على التحالف التركيّ الإسرائيليّ؟ يبدو أنّ المؤشّرات تذهب في هذا الاتّجاه، لا سيّما وأنّ سورية قد «اقتنعت بأهمّيّة تركيا وموقعها الإقليميّ وبأن يكونا جنبًا إلى جنب في صناعة مستقبل المنطقة»[٩١].

---

(٨٧) راجع: الحياة (٢٨ أيلول ٢٠٠٠).

(٨٨) سمير صالحة، في: النهار (١٢ تشرين الأوّل ٢٠٠٠).

(٨٩) المرجع نفسه.

(٩٠) المرجع نفسه.

(٩١) المرجع نفسه.

خاتمة

إنّ الكلام على مستقبل العلاقات التركيّة العربيّة، في ظلّ التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ، يتطلّب إلقاء نظرة إلى الظروف التي أحاطت بولادة ذلك التعاون، وبالتحدّيات الإقليميّة والمحلّيّة في كِلا البلدَين المعنيّين، وبأوضاع العالم العربيّ الراهنة. ولقد حاولنا، في هذه الدراسة، أن نتبيّن هذه الأطر العامّة، لنتمكّن، بالتالي، من أن ننظر إلى مستقبل العلاقات التركيّة العربيّة نظرة موضوعيّة بقدر الإمكان.

لذا، قسّمنا دراستنا إلى مقدّمة وثلاثة أقسام. أمّا في المقدّمة، فاستعرضنا مراحل التعاون وردود الفعل الفوريّة عليها. وقد اتّضح أنّ ردود فعل البلدان العربيّة المندّدة أتت من قبل سورية ومصر وليبيا فقط، في حين أنّ الأردنّ شارك، وإن بصفة مراقب، في أوّل مناورة بحريّة ضمّت سفنًا أمريكيّة وتركيّة وإسرائيليّة. كما أظهرت الولايات المتّحدة موافقتها ودعمها لإقامة ذلك التعاون وتطويره وتوسيعه، في وقت تميّزت به مواقف الدول الغربيّة بالصمت حيال ما يجري.

بعد ذلك حاولنا، في القسم الأوّل، أن نقرأ معاني التعاون انطلاقًا من ظاهرة «العولمة»، التي أخذت تتنامى مع انتهاء الحرب الباردة، وتعزّزت بعد حرب الكويت. وخلاصة هذه الظاهرة تكريس النظام الرأسماليّ الليبراليّ الحرّ، وحرّيّة التبادل الاقتصاديّ. ولكن في ظلّ غياب نظام عالميّ واضح يضمن العدالة بين الشعوب، تبقى القوّة العسكريّة ضامنة توجّهات العولمة. لذا، يبدو التعاون التركيّ الإسرائيليّ عاملًا حيويًّا يضمن للبلدَين مصالحهما المشتركة، ويفسح لهما في المجال ليفرضا وجودهما، في المدى البعيد، على سوق الشرق الأوسط.

أمّا في القسم الثاني، فتطرّقنا إلى تحدّيات إسرائيل وتركيا المحلّيّة والإقليميّة، التي منها ما يشجّع على التعاون المشترك بينهما، ومنه ما ينعكس سلبًا عليه. فمن الناحية التركيّة، يمكن التعاون أن يخدم تطوير جيشها وتحديثه في مواجهة قضاياها العالقة، مثل القضيّة الكرديّة ومسألة

المياه والمسألة القبرصيّة. كما أنّه يعزّز موقعها الاقتصاديّ في وقت يبدو انضمامها إلى الاتّحاد الأوروبيّ مستبعدًا. غير أنّ التحدّي الأبرز الذي يهدّد استمرار التعاون يأتي من التيّار الإسلاميّ التي تتثبّت قوّته الشعبيّة في وجه نظام يقوم فيه الجيش بالدور الرئيسيّ.

وفي ما يختصّ بإسرائيل، فالتعاون يخدم توجّهها الجديد الذي يرافق ظاهرة العولمة، وهو التحوّل من «صهيونيّة سياسيّة» تسعى لإقامة إسرائيل الكبرى، إلى «صهيونيّة اقتصاديّة»، تهدف إلى السيطرة على أسواق الشرق الأوسط. إضافة إلى ذلك، من شأن التعاون أن يخلق وضعًا عسكريًّا جديدًا يحافظ على تفوّقها العسكريّ، ومكانتها كقوّة مُهدِّدة، في وقت يترتّب فيه على حكومتها أن تتخلّى على الأرض في مقابل السلام.

وكان لا بدّ لنا من أن نتوقّف، في قسم ثالث، عند أوضاع البلدان العربيّة في وجه التعاون التركيّ الإسرائيليّ. فأشرنا إلى تفتّت العالم العربيّ وانهماكه في مواجهات متنوّعة، بدءًا بالخليج، مرورًا بالقضيّة الكرديّة في العراق، وصولًا إلى مشاكل سوريّة مع كلّ من تركيا وإسرائيل. ونظرًا إلى هذا الواقع، يبدو أنّ العلاقات السوريّة العراقيّة، التي تتحسّن بتزايد، يمكن أن تؤسّس لنواة حلف يقف، على المدى البعيد، في وجه الخطر التركيّ الإسرائيليّ.

صدر عن دار المشرق



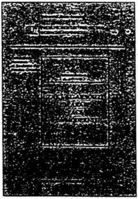












الإسلام
مقدّمة عامّة
تأليف عصام بشير العوف

دمشق، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ١٢٢ ص بالعربيّة، ١٣٢ ص بالإنكليزيّة.

كتاب يلفت النظر من عدّة وجوه: شخصيّة المؤلّف، مضمون كتابه، أسلوب المعالجة.

ليس من باب المصادفة أن يصدر هذا المصنَّف المتميّز عن الأستاذ عصام بشير العوف -. فالرجل ينتمي إلى أسرة من الأدباء الفاضلين المعروفين بعلمهم وتقواهم وانفتاحهم. وقد سبق لمجلّة المشرق أن نشرت مقالات تناولت أشخاصًا من آل العوف أو كتبًا من تأليفهم أو دراسات بقلم بعضهم. أطلب المشرق ٧٤ (٢٠٠٠): ٥٢٠-٥٢٢، تعريف كتاب العولمة والفاروق للأستاذ حسّان العوف؛ واطلب ٦٨ (١٩٩٤): ٨٣-١١٤، ٣٨٩-٤١٩؛ ٦٩ (١٩٩٥) ٤١١-٤٣٠؛ ٧٣ (١٩٩٩): ١٨٥-٢٢٨، دراسات أدبيّة وفكريّة للدكتورة مؤمنة بشير العوف؛ وراجع ٧١ (١٩٩٧): ٣٩٥-٤٢٦، دراسة للمغفور له الدكتور بشير العوف؛ واطلب أيضًا ٦٩ (١٩٩٥): ١٠٥-١١٨، دراسة لنا في الدكتور بشير العوف وكتابه تعاليم الإسلام. وإن قصرنا حكمنا هذا على مَن غيّبه الموت، أي الدكتور بشير، لذكّرنا أنّ كتاباته، كما وصفناها، تميّزت بأنّها جمعت بين التمسّك بتعاليم الإسلام الأصليّة، والانفتاح على سائر المعتقدات، والروح السمحاء والاعتدال والتيسير. فلا غرو أن يكون الأستاذ عصام بِرّ أبيه في هذا المجال.

وبالعودة إلى مضمون الكتاب، فيخبرنا مصنّفه بادئ بدء أنّه جعله لتعريف الدين الإسلاميّ لمَن يجهله، بمَن فيهم المسلمون الذين لم ينتسبوا إليه سوى لكونه ظاهرة سوسيولجيّة، وبخاصّة الذين هم الآن في الغرب، ولهذا السبب الأخير ألحق النصّ العربيّ بترجمته إلى الإنكليزيّة. وقُسّم الكتاب، بعد المقدّمة، إلى ثلاثة أقسام، أُفرد أوّلها للكلام في ماهيّة الدين، و«الله جلّ جلاله»، و«محمّد رسول الله»، و«المذاهب الإسلاميّة»، و«المحدّثون والمفسّرون»، و«الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب» من أئمّة العصر الحديث. وخُصّص القسم الثاني بمختارات من أحكام الإسلام في أمور عديدة، كحقّ الحياة وحقّ التملّك والجهاد والربا والرقّ والمضاربة والشركة، وغيرها كثير. وتناول القسم الثالث «محطّات إسلاميّة معاصرة» نذكر منها: «بين المذاهب الإسلاميّة والاجتهاد»، «الإسلام والعرب...»، «الحوار الإسلاميّ المسيحيّ بين الدعوة والتبشير»، «الجهل والتطرّف... إلى متى؟»، «الإسلام والعلمانيّة». وينتهي القسم الأخير هذا بفصل هو بالحقيقة مسك الختام وعنوانه «الحبّ... سيّد القيم وأعلى درجات الإيمان». فمن عَرْضنا السريع هذا لموضوعات الكتاب، يبدو جليًّا أنّه مختصر مفيد لتعاليم الإسلام، ينتفع منه المسلم وغير المسلم على حدّ سواء.

ويرتاح القارئ إلى مصنّف الأستاذ العوف لسبب آخر هو معالجته الأمور معالجة رصينة تسعى جهدها لتسيير ما عسر، وتفهُّم مواقف غير المسلمين، لا سيّما المسيحيّين، في ما هو مختلف بين أتباع الديانتين.

ونحن إذ نشاطر المؤلّف نظرته إلى سموّ الحبّ كما أسلفنا منذ قليل، نشاركه أيضًا قوله إنّ العبادة والتمسّك بأهداب الدين والإيمان هما أساس كلّ حضارة (ص ص ٥٧-٥٩) ويحضرنا هنا البيت الذي أنشده قديمًا لَبيد بن أبي ربيعة:

ألا كلّ شيءٍ ما خلا الله باطلُ وكلّ نعيمٍ لا محالةَ زائلُ

ومع المؤلّف أيضًا ننبذ التطرّف والتعصّب، فكلاهما ذميم يزايد على الله سبحانه الذي يحترم حرّيّتنا ويعاملنا بالرحمة.

إلّا أنّنا نودّ أن نلفت نظر الأستاذ الكريم إلى بعض الأمور التي نرى أنّه بالغ فيها، لا لسبب إلّا لاندفاعه المحمود وغيرته الشريفة على إظهار سموّ دينه. من ذلك إعلانه أنّ الديمقراطيّة والشورى لم تأتيا إلى الغرب إلّا عن طريق الإسلام (ص ١٠٠)، وهذا فيه نظر، إذ نسي الأستاذ العوف ما كان عند اليونان وسواهم من القدماء، من ممارسة الديمقراطيّة، وما ورد في الكتاب المقدّس عن اتّباع مبدأ الشورى سواء في العهد القديم بين شيوخ اليهود، أو في العهد الجديد منذ أخَذَ رسل المسيح - الحواريّون - يلتمون في مجامع للتشاور، وقد نسج خلفاؤهم على منوالهم. وهنا نستميح المؤلّف عذرًا ونبدي استغرابنا لما أورده من قول الدكتور معروف الدواليبي إنّ جان جاك روسّو استوحى مذهبه في «العقد الاجتماعيّ» من صديقه المغربيّ المسلم «بو زيد» الذي سُمّي شارع من شوارع باريس باسمه (ص ١٠١-١٠٢). ويا ليت الأستاذ العوف ذكر لنا اسم الشارع بالفرنسيّة - علمًا أنّنا عُدنا إلى دليل شوارع باريس فلم نجد له أثرًا -، ومرجع الدكتور الدواليبي ليعود إليه القارئ ويتثبّت من الأمر بدوره، كما هو مألوف في الأبحاث العلميّة.

ومن المبالغات التي لا نراها ملائمة، لجوء المؤلّف في غير موضع إلى المقارنة بين حضارة الإسلام وغيرها من الحضارات، ورأينا أنّ أسلوب المقارنة سيف ذو حدّين، إذا خاض المرء شعابه، دخل باب الردّ والردّ المعاكس ممّا لا كثير طائل تحته، والأفضل الاكتفاء بتبيان الأمور، لا سيّما إذا توجّه الكاتب إلى الناس المثقّفين.

ولنا ملاحظة على موقف الأستاذ العوف من العلمانيّة (ص ١١٦-١١٧) إذ نرى فيه بعض التناقض. فهو يبدأ ويقرّ بأنّه لا علمانيّة في الإسلام، ونحن نحترم رأيه كلّ الاحترام، ويقول بعد ذلك، متفهّمًا موقف العلمانيّين المعتدلين: «يجب القول إنّ العلمانيّة لا تعني ألّا دين، ولكنّها تعني الاحترام لجميع الأديان والعقائد والكفر أيضًا» (ص ١١٦ في أسفلها). إلّا أنّه يزيد في الصفحة التالية ما يناقض قوله الأوّل: «تنبّه المخلصون للمسيحيّة بأن ينادوا إلى العلمانيّة أي الحياد واحترام العقائد المسيحيّة المختلفة، ومن هنا نشأت العلمانيّة، ويقولون هذه الأيّام إنّ علمانيّتهم هي الاحترام بين الأديان جميعًا. وهذا غير صحيح، فجميع الأديان لا يقبلون بها، وتقوم علمانيّتهم على العنصريّة الدينيّة وهي الاعتراف

والاحترام للدين المسيحيّ دون غيره من الأديان» (ص ١١٧). والمبالغة هنا ظاهرة، إذ يخلط المؤلّف بين مبدإ العلمانيّة وتطبيقه في بعض المجتمعات. أمّا المبدأ فهو القول المأثور: «الدين لله والوطن للجميع» وذلك من أجل أن يكون سائر الناس سواسية في البلد الواحد ويمارس كلّ فرد الدين الذي يمليه عليه ضميره. والكنيسة الكاثوليكيّة في مواجهتها موضوع الزواج، على سبيل المثال، إذ ينطلق من قول السيّد المسيح: «أدّوا لقيصر ما لقيصر ولله ما لله» (متّى ٢٢: ٢١) لا يمكنها أن تطالب بالزواج الدينيّ إلّا أعضاءها المؤمنين، أمّا الذين يرفضون المجاهرة بإيمانها فلا تستطيع إكراههم على الزواج في كنائسها ولا هي تريد، وإنّها مضطرّة إلى احترام موقف الملحدين، سواء أكانوا من أبنائها السابقين أو سواهم.

وما دمنا في باب التصويبات، نشير إلى بعض الهفوات، عسى أن يتمّ تصحيحها في طبعة لاحقة. فقد ورد في الصفحة ١٠٤ أنّ واضع التقويم الغريغوريّ هو الإمبراطور غريغوريّ الثالث عشر، والحقيقة أنّه البابا غريغوريوس الثالث عشر. - وجاء في الصفحة ١١٥ من النصّ الإنكليزيّ أنّ التقويم الغريغوريّ وُضع في أيّام يوليوس قيصر، في حين أنّ الإمبراطور يوليوس قيصر قد أشرف على وضع التقويم اليُولي لا الغريغوريّ. - وورد اسم الكاتب المفكّر الفرنسيّ روسُّو في النصّ الإنكليزيّ مشوّهًا دائمًا، تارةً بصيغة Rossau وطورًا بصورة Roussau، والصحيح هو Rousseau.

هذا ما لزم، ونكرّر أنّ الهنات الأخيرة والمبالغات التي أشرنا إليها بصراحة الصديق الذي يصدق، هيهات أن تحجب حسنات الكتاب الجمّة، ونعود ونشكر للأستاذ عصام بشير العوف عمله القيّم وروحه السامية وقصده النبيل.

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ

المسلمون والنصارى. التعامل من منظور إسلاميّ

تأليف عبد الرحمٰن عُطبَة

دار الأوزاعي، بيروت، ٢٠٠٠، ١٤٣ صفحة

يُلخّص المؤلّف غايته من هذا الكتاب في المقدّمة حيث يقول: «غرضنا من هذا الكتاب هو عرض وجهة نظر إسلاميّة حول كيفيّة تعامل المسلمين مع النصارى من منظور إسلاميّ، وتأكيد الجوانب الإيجابيّة بينهما، والتركيز على نقاط الالتقاء، مذكّرين المسلمين بما يفرضه عليهم دينهم من هذا التعامل، وكاشفين أمام المسيحيّة بعض حقائق دينا تجاههم، وموضحين للغافلين من الفئتين بعض الحقائق التي درجوا على فهمها خطأ» (ص ٧). ولكي يبلغ هدفه، اعتمد طريقة الانطلاق من النصوص الأصليّة، مسلمة كانت أو مسيحيّة، ثمّ أتبعها بمنهج تحليليّ. فهذا الأسلوب يؤول إلى تحاشي الأغلاط التي «وقعت في التعامل بين المسلمين والنصارى عبر التاريخ. والأغلاط لا تُؤسّس عليها مواقف ولا علاقات، لأنّ أيّ تقويم لسلوك الفريقين تجاه بعضهما يجب أن يبنى على تعاليم الدين المستمدّة من

نصوصه ووثائقه، لا من خلال ممارسة أتباعه» (ص ١٢).

أمّا أقسام الكتاب فهي تسعة فصول، تضاف إليها المقدّمة والتمهيد والخاتمة، إضافةً إلى كشّاف المصادر والمراجع. ولا ريب أنّ القارئ يلاحظ حرص المؤلّف على الموضوعيّة والصراحة في عرضه موضوعات الفصول، وذلك بأسلوب سلس بعيد عن التكلّف. وفي شأن الموضوعات نفسها، فمن الواضح أنّ المؤلّف لم يخترها عشوائيًّا، بل كانت بدون شكّ نتيجة تبصّره وإدراكه أهمّ ما يُثار في اللقاء الإسلاميّ المسيحيّ من قضايا، هي بكلّ تأكيد أساسيّة في سبيل بنيان حوار يسوده التفاهم والتعاون والتسامح.

يستهلّ المؤلّف فصوله بتناول مسألة «نظرة الإسلام إلى النصرانيّة»، فيشدّد على نظرة الإنصاف والتسامح والاحترام المتبادل والقِيَم الإنسانيّة التي تدعو إليها الديانتان. وانطلاقًا من حرصه على الإنصاف في جوّ المصارحة السلميّ، يدعو إلى «إنارة جميع الزوايا التي تحتمل أن يكتنفها غموض أو فهم مغلوط... ومن هذه الأمور قضيّة يثيرها بعض جهلة المسلمين، يزعمون فيها أنّ نصارى اليوم في عقائدهم هم غير النصارى الذين ورد ذكرهم في القرآن» (ص ٢٨). فيشدّد الدكتور عطبة في هذا السياق على أنّ «نصارى اليوم في عقائدهم هم أنفسهم أيّام الرسول». غير أنّ هذه الملاحظة تستحقّ أن نتوقّف عليها قليلًا، لا بدافع الجدل، بل من باب حرصنا على الموضوعيّة. فنحن نرى أنّ المؤلّف تسرّع قليلًا في الحكم على هذا الموضوع، إذ لا بدّ من التميز بين العقائد، لا سيّما وأنّ الدكتور عطبة يستشهد بآية من القرآن الكريم فيها إشارة إلى ألوهيّة مريم وعيسى (المائدة ١١٦). غير أنّ المسيحيّين الذين يجاهرون بأنّ المسيح هو كلمة الله وابنه، لم يؤلّهوا يومًا مريم العذراء. فمن المحتمل أنّ الرسول محمّد قد اتّصل ببدع، وما كان أكثرها، لم تسلّم الكنيسة الرسوليّة مطلقًا بصحّة تعاليمها.

أمّا في الفصل الثاني، وهو بعنوان «مريم وعيسى عليهما السلام»، فيتوقّف المؤلّف على حقائق التعاليم التي ينطوي عليها القرآن والحديث الشريف في شأن المسيح وأمّه، موضحًا «بأنّ المسلمين حين يحيطون عيسى وأمّه عليهما السلام بهالات من التقدير، إنّما يفعلون ذلك، لا من باب المجاملة، وإنّما يفعلونه بدافع من إيمانهم، واستجابة منهم لأمر الله، وإثباتًا لعلمهم اليقينيّ به» (ص ٤٠). ثمّ ينتقل، في الفصل الثالث، إلى معالجة موضوع «أهل الكتاب وأهل الذمّة». فيوضح مضمون مصطلح «أهل الذمّة»، مبيّنًا تعاليم الصحابة والخلفاء والفقهاء الداعية إلى احترام الآخرين وحمايتهم. أمّا في الفصل الرابع والخامس بعنوان «أوجه اللقاء في العقائد وفي السلوك»، فيبرز المؤلّف منزلة القِيَم المشتركة بين الديانتين، مثل «الغفران والرحمة والمحبّة والتعاطف والتسامح بين الخلق جميعًا، وفي ذلك كسب كبير للإنسانيّة التي بدأت تفقد روحها وطبيعتها» (ص ٥٥). لذا، يجب ألّا تحول الفروقات العقائديّة التي لا يمكن تجاهلها دون تضافر جهود الخيّرين من مسلمين ومسيحيّين في سبيل الدفاع عن الإيمان بالله ونشر العدالة وصون الأخلاق.

أمّا الفصل الخامس، بعنوان «المسيحيّة والغرب المسيحيّ»، فقد قسمه المؤلّف إلى قسمين: حمل القسم الأوّل عنوان «العدوان»؛ والثاني «البهتان». وبعد أن ميّز بين «الدين»

وتصرّفات بعض معتنقيه، حتّى لا تحمّل المسيحيّة وزر المآسي التي ألحقها الغرب بالإسلام والمسلمين (ص ٧٢)، يستعرض بوجازة «حروب الفرنجة»، التي لم تكن حوافزها دومًا دينيّة، «بل كان الكثير منها محكومًا بأطماع سياسيّة واقتصاديّة» (ص ٧٧). ومن ثمّ يتكلّم على «استمرار روح الحروب الصليبية حتّى العصر الحديث» (ص ٨٠)، التي تُرجمت باحتلال البلاد الإسلاميّة وتقسيمها ونهب ثرواتها في أعقاب الحرب العالميّة الأولى، وزرع «جسم غريب في قلب ديارهم هو إسرائيل» (ص ٨١). وما برح الغرب الآن يتعمّد من عدوانيّته عن طريق العولمة ووضع خططًا مستقبليّة «لمحاربة الإسلام تحت شعار (صراع الحضارات)» (ص ٨٣)، مشيرًا إلى أنّ شخصيّات وفئات تطوّعت لهذه الغاية، متوقّفًا عند مؤلّفَيْن معروفَيْن خدما هذا التوجّه، هما فرنسيس فوكوياما وصموئيل هتينغتون.

وفي القسم بعنوان «البهتان»، يستنكر الدكتور عطية حملات التجنّي والتشهير بالإسلام ونبيّه، التي قام بها بعض المفكّرين الغربيّين، منبّهًا، في الوقت نفسه، إلى أنّ ثمّة مفكّرين مسيحيّين غربيّين يستقبحون الإجحاف بحقّ الإسلام. وقد تناول المؤلّف هذا الأمر بشيء من التفصيل في الفصل السابع بعنوان «الإنصاف»، فأشار إلى تعاليم الكنيسة الكاثوليكيّة في شأن الحوار والاحترام، إضافة إلى مواقف عدد من رجال الدين المسيحيّين الذين «يتّخذون مواقف من الإنصاف لا تثير الإعجاب فحسب، بل يقف المسلم المنصف تجاهها بإجلال وتقدير» (ص ١٠٦).

غير أنّنا نسمح لأنفسنا، في هذا الموضوع، ومن باب حرصنا على الموضوعيّة أيضًا، بأن نوجّه ملاحظة نرجو أن يتقبّلها المؤلّف بصدر رحب، تتّصل ببعض الحملات المسيئة التي يشنّها بعض المفكّرين المسلمين على المسيحيّين في الشرق. ففي نظرنا كان الكتاب أكمل لو خصّ المؤلّف فيه فصلًا عن تلك النشرات والكتب التي تصدر في شرقنا (راجع على سبيل المثال مقالة الأب كميل حشيمه بعنوان «هل يجوز تكفير المسيحيّين؟ قراءة من واقع الحياة في كتابيّن»، في: المشرق، كانون الثاني - حزيران، ٢٠٠٠).

وبعد أن يستعرض المؤلّف، في الفصل الثامن بعنوان «ضرورات الحوار»، تلك المبادئ التي يقوم عليها حوار سليم ومثمر، ولا سيّما التساوي بين المتحاورين والإقلاع عن الجدل العبثيّ والتحلّي بحسن النيّة، يذكّر، في الفصل التاسع والأخير، بتوصيات ومقرّرات «ندوة الحوار الإسلاميّ المسيحيّ» المنعقدة في طرابلس الغرب العام ١٩٧٦.

لا شكّ في أنّ هذا الكتاب، بفضل ما ينطوي عليه من موضوعيّة وحسن نيّة، يساهم في إرساء أسس التفاهم والإخاء بين المسيحيّين والمسلمين في عالمنا العربيّ، ويضع الخطوط العريضة التي تؤلّف لهم «قضيّة مشتركة».

أ. ص. أبو جوده

عالم واحد للجميع

سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون»، رقم ١٢

أندراوس بشته، عادل تيودور خوري ومجموعة مشاركين

مشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ٢٠٠٠، ٥٠٤ صفحات

جُمعت في هذا الكتاب مداخلات عدد من المشاركين في أعمال المؤتمر المسيحيّ الإسلاميّ الدوليّ الثاني، المنعقد في ڤيينّا من ١٣ إلى ١٦ أيّار ١٩٩٧. وقد أدرجت في الكتاب أيضًا كلمات التحيّة التي وجّهها إلى المؤتمرين بعض المراجع السياسيّة والدينيّة والعلميّة، إضافة إلى مضابط جلسات المناقشة وتوصيات المؤتمر. على أنّ فهرس المحتويات أُسقط من الكتاب، وهذا لا يسهّل على القارئ أن يلقي نظرة شاملة إلى محتويات الكتاب، ولا أن يعود إليها بسهولة.

نتج موضوع المؤتمر من أعمال المؤتمر الأوّل الذي عقد في ڤيينّا أيضًا العام ١٩٩٣، وكان موضوعه «سلام البشر» (ص ٤٩٥). فالمشاركون في المؤتمر الأوّل لاحظوا أنّ العولمة تتفشّى في مختلف الحقول، الأمر الذي يولّد حالة توتّر. لذا، ترتّب على المسلمين والمسيحيّين «الاشتراك في البحث عن طرق جديدة تمكّن العالم، في تيّار توثّق وحدته، من أن يتجنّب خطر الانقلاب إلى ميدان نزاع على الصعيد الإقليميّ أو العالميّ، ومن أن يُضحي بالعكس وطنًا للجميع» (ص ٤٩٦).

إنطلاقًا من تلك الإشكاليّة، تركّزت أعمال المؤتمر، الذي شاء منظّموه أن يكون مؤتمرًا علميًّا غير سياسيّ (ص ٢١)، على ثلاثة محاور مترابطة.

في المحور الأوّل، كانت مداخلتان بعنوان «التأكيدات الدينيّة بامتلاك الحقيقة وعلاقتها بالتعدّديّة الاجتماعيّة السياسيّة». ألقى المداخلة الأولى الأب كريستيان ترول اليسوعيّ، والثانية السيّد محمّد الخامتي. ركّز الأب ترول على تعاليم الكنيسة الكاثوليكيّة في شأن حقوق الأفراد والجماعات في الحرّيّة الاجتماعيّة والمدنيّة في ما يتّصل بالشؤون الدينيّة، فتوقّف على مسألة الحرّيّة الدينيّة وفصل الدين عن الدولة، مشدّدًا على أنّ تعزيز العدالة والحوار بين الأديان هما من صلب شهادة الكنيسة. أمّا السيّد محمّد الخامتي، فقد بنى مداخلته على حديث شهير للرسول محمّد، وعلى قول للإمام عليّ، فاستعرض أربعة عناصر ينطوي عليها القولان: التذكير بالأصل والنسب الإنسانيّ المشتركين، وبقدرة الأديان السماويّة على أن تكون دليل المجتمع البشريّ نحو عالم يؤلّف أسرة واحدة، والتشديد على كرامة الإنسان الطبيعيّة وكرامته المكتسبة (ص ١٤١)، والتركيز على العرفان الذي هو ذروة التعدّديّة الإسلاميّة. ثمّ توقّف على حدود التعدّديّة وشروطها، وهي تدور أساسًا على احترام سيادة الدول وشعوبها احترامًا متبادلًا.

أمّا المحور الثاني فجمع محاضرتين بعنوان «البنى القانونيّة والضمانات السياسيّة للتعدّديّة على الصعيد الوطنيّ والدوليّ». كانت المحاضرة الأولى للسيّدة ناصرة إقبال، والثانية للسيّد هاينرخ شنايدر. تشدّد السيّدة إقبال على «أنّ مشاكل التعدّد الثقافيّ والأقلّيّات

الدينيّة كامنة في طبيعة التعايش الاجتماعيّ»، ومثلها الحلول. وبعد أن ذكّرت بتعاليم الإسلام التي تقضي باحترام عادات الجماعات الأُخَر وقوانينها ومؤسّساتها المختلفة، أشارت إلى التحدّيات المعاصرة لمجتمع تعدّديّ يجمع المسلمين والمسيحيّين بسبب الأحكام السابقة والخاطئة، داعية الدول إلى اتّخاذ قرارات دستوريّة وإجراءات قانونيّة جريئة تحمي التعدّديّة، وجماعة الدول إلى تأمين حوار يساوي في ما بين المتنازعين. أمّا السيّد هاينرخ شنايدر، فيسعى ليقدّم تفسيرًا للفظة «التعدّد» و«التعدّديّة»، من الناحية الفلسفيّة والاجتماعيّة والدينيّة، ويختم بتطلّعات سياسيّة تهدف إلى تحقيق نظام تعدّديّ (ص ٣٣٦-٣٤٩).

أمّا المحور الثالث والأخير، فقُدّمت فيه مداخلتان: الأولى بعنوان «الهويّة الثقافيّة ومسألة إنشاء ثقافة عالميّة»، للسيّد محمّد طالبي؛ والثانية بعنوان «الهويّة الثقافيّة ومشكلة ثقافة عالميّة»، للسيّد فولكمار كولر. يستعرض السيّد طالبي نقاط الائتلاف والاختلاف في الثقافات من زاوية «العالم المتعدّد»، و«تعدّد الأديان»، ويتوقّف على إمكانيّة التوصّل إلى أخلاقيّات شاملة في عالم بلا حدود. ويتكلّم السيّد فولكمار كولر على مسائل الاستقلال والخير العامّ والتأصّل في جماعات تتكوّن منها الهويّات في ظلّ تحدّيات العولمة، مركّزًا على المنزلة التي يجب أن يكتسبها الخطاب الأخلاقيّ المعقول بين بشر ينتمون إلى ثقافات مختلفة.

أ. ص. أبو جوده

الإسلام يسائل المسيحيّة في شؤون اللاهوت والفلسفة
تأليف أندراوس بشتِه، عادل تيودور خوري ومجموعة مشاركين
سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون»، رقم ١٣
منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ٢٠٠٠، ٥٣٢ صفحة

لا شكّ في أنّ إنسان عالمنا المعاصر يعي بتزايد تعدّد الثقافات والديانات. على أنّ هذا الواقع يؤدّي حتمًا إلى طرح تساؤلات كثيرة على المسيحيّة. وإذا كان قد سبق أن واجهت الكنيسة منذ نشأتها ثقافات وديانات عديدة، فهي تبدو اليوم إزاء وضع جديد يجعل الحوار الموضوعيّ المتعمّق بينها وبين باقي الديانات، في منزلة خاصّة. وانطلاقًا من هذه الملاحظات، يبرز هذا المصنَّف محاولةً لإرساء قواعد متينة من شأنها أن تساهم في دفع الحوار الإيجابيّ بين المسيحيّة والإسلام إلى الأمام.

يضمّ الكتاب عددًا من محاضرات اختصاصيّين بالعلوم الإسلاميّة والحوار الإسلاميّ المسيحيّ، إضافةً إلى الأسئلة والمناقشات التي تبعت المحاضرات، وقد قُسّمت إلى قسمين: قسم أوّل هدف فيه المشاركون إلى التعمّق في الموضوع المتداول؛ وقسم ثانٍ تناولوا فيه بعض مسائل الحوار اللاهوتيّ بين الديانتين. وتجدر الإشارة إلى أنّ أسئلة المشاركين «تعرب عن نوعيّة الوعي الذي يواجه الإسلام اليوم في القطاع الأوروبيّ من قِبَل

لاهوتيين مسيحيّين، وبالتالي من قِبَل المسيحيّين إجمالًا. وبذلك تتّضح علاقة عقائد الإيمان الإسلاميّ بالإيمان المسيحيّ، فيصير الإسلام سؤالًا موجّهًا إلى المفهوم المسيحيّ للإيمان يُعبِّر عنه بطريقة حيّة» (ص ١٢).

بلغ عدد المحاضرات عشرًا، دارت موضوعاتها على نبيّ الإسلام بصفته خاتم النبيّين والمُرْسلين، ووحدانيّة الله المطلقة تبعًا للإسلام، وخلق العالم، ومنزلة الإنسان في الخليقة ومسؤوليّته في نظر الإسلام، واختبار التعالي في التصوّف الإسلاميّ، والقرآن بصفته كلام الله النهائيّ في لغة بشريّة، والإسلام بصفته دينًا ومجتمعًا وثقافة، وصراط الإنسان أمام الله، والمشركون واليهود والنصارى في نظر الإسلام. بالطبع، لا حاجة بنا إلى القول إنّ هذه المسائل طالما كانت موضع جدل وحوار وخلاف بين المسيحيّة والإسلام. إلّا أنّ المشاركين شدّدوا في مداخلاتهم على أهمّ أمور هذه الموضوعات، وجملوا في أسئلتهم ومناقشاتهم أهمّ التحدّيات المعاصرة التي تُطرح في شأنها، مثل صحّة النبوّة، والفرق بين مفهوم النبيّ والرسول، والوحي القرآنيّ والتاريخ، وأهداف الشريعة الإسلاميّة، ودور الإنسان في تقدّم المجتمعات، ومشكلات كلام الله في لغة البشر، إلى غيرها من أمور تفيد بلا ريب القارئ الشرقيّ، أمسلمًا كان أم مسيحيًّا، إذ تفسح له في المجال ليكتشف كيف ينظر اختصاصيّون غربيّون إلى مسائل تهمّهم في مجال الحوار والعيش المشترك على السواء.

أ. ص. أبو جوده

التراث المسيحيّ في شمال إفريقيا

تأليف روبين دانيال

ترجمة سمير مالك، بمساعدة م. الخوري وع. المزدي وآخرين

دار منهل الحياة، بيروت، ١٩٩٩، ٤٠٨ صفحات

يحمل هذا الكتاب عنوانًا ثانويًّا هو الآتي: «دراسة تاريخيّة من القرن الأوّل إلى القرون الوسطى»، وسبب توقّفه عند الحدّ الزمنيّ هذا، يعود إلى زوال المسيحيّة الأفريقيّة شبه الكامل في أواخر العصر الوسيط.

إنّ تاريخ الكنيسة في شمال أفريقيا يكاد يكون مجهولًا كلّ الجهل لدى المسيحيّين، حتّى المثقّفين منهم. ولئن توفّرت المراجع الرصينة باللغات الأوروبيّة، فما كُتب بالعربيّة لا يوازي عدده عدد أصابع اليد الواحدة، منها كتيّب نقلناه عن الفرنسيّة لمؤلّفه الأب بولس ديبيزيه اليسوعيّ، وعنونّاه أسباب زوال الكنيسة في إفريقيا الشماليّة بعد الفتح العربيّ، وقد نشرناه في دار المشرق، بيروت، العام ١٩٩٣. وهذا الكتاب، على صغر حجمه، يرسم صورة واضحة موثّقة مكثّفة للمسألة. وبصدور ترجمة كتاب روبين دانيال إلى العربيّة، يتوفّر بين أيدي القرّاء العرب بحث مسهب يتناول القضيّة من جوانبها كافّة، مستندًا إلى علم وافر وتحاليل دقيقة وروح علميّة واعتدال. ويستعين المؤرّخ بعدد كبير من المراجع والمصادر

العائلة المقدّسة في مصر

تأليف أديب نجيب سلامة

دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ١٣٢ صفحة

سبق للباحث والمؤرّخ الأستاذ أديب نجيب سلامة أن نشر على صفحات المشرق في العام الماضي (المجلّد ٧٥ - ٢٠٠٠ - ص ٢٢٣-٢٣٣) مقالًا بعنوان «رحلة السيّد المسيح إلى مصر في تقليد الكنيسة القبطيّة». وها هو اليوم يتوسّع في دراسته توسّعًا ملحوظًا، فيتطرّق أوّلًا إلى وصف مختصر للمجتمع المصريّ في بداية القرن الميلاديّ الأوّل بما في ذلك من أحوال الإدارة والسكّان والبيئة واللغة والدين، ثمّ يعالج الأسس الكتابيّة لمجيء العائلة المقدّسة إلى مصر، فمسار خطّ سيرها في بلاد النيل، ويتوقّف مطوّلًا عند محطّات الرحلة بحسب المصادر المعروفة. وفي الختام يبرز لائحة موسّعة بالمراجع المعتمدة، وقارب عددها الخمسين بين كتاب ومقال، كما ينشر ملحقين، أحدهما روحيّ مقتبس من مقال للبابا شنوده الثالث، والثاني قصيدة في «شجرة العذراء» بالمطريّة من نظم الشيخ - الإنجيليّ - الدكتور عزّت زكي. والكتيّب مشفوع بعدد من الخرائط والصور، ما يكمّل فائدته ويجعله من المراجع الثمينة.

أ. ك. حشيمه

قدّيس منسيّ من التراث الأنطاكيّ

قصّة استشهاد مار أنطونيوس رَوْح الدمشقيّ نسيب هرون الرشيد

تحقيق وتقديم الأرشمندريت إغناطيوس ديك

حلب: ١٩٩٩، ٢١ صفحة

هذا الكتيّب جليل الأهمّيّة، عميم الفائدة، أصدره حضرة المحقّق لمناسبة مرور ١٢٠٠ سنة على استشهاد أنطونيوس روح في ٢٥ كانون الأوّل من العام ١٨٣هـ/ ٧٩٩م. وكان قد سبق له أن نشر بحثه هذا بالفرنسيّة في إحدى المجلّات البلجيكيّة المتخصّصة (*Le Muséon*, t. 74 (1961), pp 109-133)، إلّا أنّه نقله هنا إلى العربيّة وأدخل عليه بعض الإيضاحات.

إستند الأب ديك في رواية الخبر إلى نصّ قديم هو مخطوط «سينا (آ)» الذي يعود إلى القرن العاشر، وقارن بينه وبين مخطوطات أخرى ليميّز الغثّ عن السمين، واستعان بدراسات العلّامة اليسوعيّ الأب بيترس البالغة التمحيص، آخذًا ببعضها ورافضًا بعضها الآخر، حتّى خلص إلى القول بأنّ ما ورد في السيرة هو، باستثناء بعض أخبار المعجزات، معقول جدًّا، لا يدحض صحّته التاريخيّة إلّا مُكابر. ورَوْح القدّيس هذا تعيّد له الكنائس الشرقيّة في أواخر شهر كانون الأوّل (يوم ٢٥ في سنكسار ربّان صليبا السريانيّ، ويوم ٢٩ عند الروم الملكيّين).

قلنا إنّ هذا الكتيّب جليل الفائدة، وإنّه بالحقيقة يندرج في إطار ما سبق أن بيّنه عمالقةٌ أمثال الأب لويس شيخو وحبيب الزيّات من حضور المسيحيّين في المجتمع الإسلاميّ. وما دمنا في ذكر العلّامة حبيب الزيّات، نشير إلى غلط مطبعيّ ورد في الكتاب الذي ذكر مرجع بقلمه. فقد جاء في حاشية الصفحة ٨ من الكرّاس: «راجع حبيب زيّات، الديانات النصرانيّة في الإسلام»، وقد يلتبس هذا العنوان على غير المطّلعين، إذ الصحيح هو «الديارات» لا «الديانات». وهذا الكتاب صدر مؤخّرًا في طبعته الثالثة عن دار المشرق (بيروت، ١٩٩٩).

أ. ك. حشيمه

وجه من وجوه كنيسة سورية المارونيّة

سيادة المطران أنطون طربيه راعي أبرشيّة اللاذقيّة المارونيّة

تأليف الأب الياس يعقوب

المركز الفنّيّ للطباعة والإعلان، طرابلس (لبنان)، ٢٠٠٠، ١٤٦ صفحة

هذا الكتاب هو الثاني الذي نقرأه للخوري الياس يعقوب – وقد يكون له سواه –. فإنّنا طالعنا منذ ستين مؤلّفًا عَنْوَنَه الرسولان الأمينان الخوري بطرس الباني والشمّاس الياس داغر، وهذا يعني أنّ حضرته بات متمرّسًا في كتابة السِيَر، وبالحقيقة فإنّ مصنّفه الأخير في سيرة المطران أنطون طربيه نجح في ما رمى إليه مضمونًا وأسلوبًا. ذلك بأنّه لم يكن من السهل أن يكتب كاهن سيرة مطرانه، أي رئيسه المباشر، وهو لا يزال في منصبه. إلّا أنّ الأب يعقوب استطاع أن يتحاشى خطر التملّق ومحاباة الوجه، علمًا أنّه بادر إلى التأليف لمناسبة احتفال مطرانه بذكرى رسامته الكهنوتيّة الخمسين. وانطلاقًا من هذا المبرِّر الموضوعيّ، جاءت كتابته موضوعيّةً أيضًا، مبتعدة عن الإطراء، تاركةً للأحداث أن تحكي، فاستشهد المصنّف بذكرياته وببعض ما أسرّه صاحب السيرة في مناسبات عابرة، كما وببعض ما رواه له سواه. وزاد في رونق الكتاب أنّ المؤلّف أجاد في مزج الرواية بالتعليقات والتحليل حينًا بعد آخر، بخفر ولباقة لإبراز ما ينبغي إبرازه دونما إطالة. أضف إلى ذلك الأسلوب السهل الرشيق الذي يتناسب مع «قدسيّة» الموضوع.

وما دمنا في شأن الموضوع نفسه، لا يسعنا إلّا أن نثني على بادرة الخوري الياس يعقوب لأنّها رسمت لنا صورة حيّةً لشخصيّة حيّة لا بل مملوءة حيويّة حقّقت الكثير في أبرشيّتها على الصعد كافّة، الدينيّة منها بالطبع، والتربويّة، والعمرانيّة والاجتماعيّة.

إنّ هذا الكتاب مساهمة جادّة ناجحة في كتابة تاريخ الكنائس المشرقيّة.

أ. ك. حشيمه

الرهبان الأنطونيّون. ثلاثمائة سنة في خدمة الله والإنسان
١٧٠٠-٢٠٠٠

تأليف الأب شربل يوسف البلعة الأنطوني

منشورات الرهبانيّة الأنطونيّة المارونيّة، الدكوانه، ١٩٩٩، ٨٨٠ صفحة

يقول الأباتي حنّا سليم، الرئيس العامّ الأسبق للرهبانيّة الأنطونيّة المارونيّة: «إنّ كتاب «الرهبان الأنطونيّون» هو هديّة الرهبنة في يوبيلها». إنّه يأتي في إطار اليوبيل الثلاثمائة سنة على تأسيس الرهبانيّة الأنطونيّة، إذ تجشّم الأب شربل يوسف البلعة كلّ الصعاب وتجاوزها لإنجاز الموسوعة التاريخيّة الدينيّة هذه التي تعرّف القارئ على فضائل الآباء والإخوة الأنطونيّين، وعلى نسكهم وجهادهم، وعلى أصحاب الفكر والرأي والمعرفة والقلم بينهم، وعلى مختلف أعمالهم الراعويّة والاجتماعيّة والإنسانيّة والاقتصاديّة، وجلّها حدث في الأصقاع اللبنانيّة، وبعضها في المهاجر حيث توطّن اللبنانيّون والموارنة منهم بوجه أخصّ.

يتضمّن الكتاب الموسوعة، وهو يذكّرنا بالكتاب الذي ألّفه الأب هنري جلابير «يسوعيّون في الشرق الأدنى» (صدر بالفرنسيّة عن «دار المشرق»)، جردةً وافية لـ ١٠٢٣ اسمًا من الرهبان كوّنوا تاريخ الرهبانيّة الأنطونيّة منذ ٣٠٠ سنة، وقد خصّص الأب البلعة نبذة عن حياة كلّ واحد منهم، تشكّل ترجمة مختصرة تدلّ على سنة لبس الإسكيم والوفاة، ثمّ تحدّث عن الدور الذي قام به الراهب في الرهبانيّة، والمهمّات التي أوكلت إليه، والأعمال التي قام بها. وتجدر الإشارة إلى أنّ التراجم تتوقّف أحيانًا على بعض المزايا التي تحلّى بها الرهبان الأنطونيّون.

أمّا المنهجيّة التي اعتمدها المؤلّف، فإنّها أعادت الحياة والاعتبار إلى الكثير من دفاتر السجلّات والمخطوطات التي تحتوي معلومات عن الرهبان وذلك منذ نشأة الرهبانيّة، وبالتالي فإنّ عمل الأب البلعة جاء مستندًا إلى وثائق تاريخيّة. وقد عمد إلى المحافظة على مصداقيّتها ومادّيّتها من دون التدخّل في تحرير النصّ إلّا عندما استطاع أن يأتي بمعلومات أخرى تسدّ النواقص. والواقع أنّ العمل جاء مسحًا شاملًا للأموات والأحياء حتّى نهاية القرن العشرين، مع إضافة عدّة فهارس أثمنت هذا المسح، وهي تسهّل على القارئ والباحث على السواء مهمّة التعرّف على واقع الرهبانيّة الأنطونيّة، وما قدّمه أبناؤها من جليل الأعمال في خدمة الكنيسة والمجتمع. كتاب الأب البلعة الموسوعيّ هو حجر ذهبيّ يضاف إلى مدماك تاريخ الكنيسة في الشرق.

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

الإسكندر الكبير

فتوحاته وريادة الفكر اليونانيّ في الشرق

تأليف الأب متوديوس زهيراتي

دار طلاس، دمشق، ١٩٩٩، ٢٥٦ صفحة

من مميّزات منطقة الشرق الأدنى أنّها كانت وما زالت أرض تلاقٍ بين شعوب مختلفة وحضارات متنوّعة، وقد ساهم في ذلك عمليّات المدّ والجزر التي قامت مع عبور جحافل الوافدين والقافلين من بابليّين وأشوريّين ومصريّين وفرس ورومانيّين ويونانيّين وسواهم من الشعوب. إلّا أنّ تاريخ التفاعل بين هؤلاء الفاتحين أو الغزاة وأهل البلاد الأصليّين لم يُكتَب بعد على نحوٍ مُرضٍ، وهذا ما يؤسف عليه. والحقبة اليونانيّة بخاصّة والهلّينستيّة التي رافقتها، لم تنالا ما تستحقّانه من الدراسة رغمَ ما كان لهما من أثر بليغ في حضارتنا قلّ نظيره.

وقد انبرى والحمدلله لهذه المهمّة الأب متوديوس زهيراتي، الراهب الباسيليّ الحلبيّ، فكان الرجل المناسب في المكان المناسب. ذلك بأنّه متمرّس في كتابة التاريخ، له فيه مؤلّفات ومقالات ظهر معظمها في مجلّة المسرّة، وهو متضلّع من اليونانيّة وغيرها من اللغات الشرقيّة والغربيّة قديمها وحديثها، متبحّر في فلسفة الإغريق وقد علّمها سنواتٍ طويلة، واسع الاطّلاع على تاريخهم. وكتابه الإسكندر الكبير، فتوحاته وريادة الفكر اليونانيّ في الشرق يسدّ فراغًا كبيرًا. وما يلفت النظر فيه أنّه لم يكتفِ باستعراض تاريخ ذي القرنين العسكريّ، وهو شرك من السهل الوقوع فيه، بل انطلق منه ليؤسّس لدراسته المستفيضة في الحضارة اليونانيّة وانتشارها في العالم، لا سيّما في منطقتنا، وأهمّ معالمها ومقوّماتها. وأجاد المؤلّف في قسم كتابه الثالث حين أظهر التمازج بين الشرق والغرب بفضل الهلّينستيّة، غير غافل عن أنّ العرب استفادوا كثيرًا من فلاسفة اليونان وأطبّائهم ورياضيّيهم واستطاعوا بذلك أن يحملوا إلى العالم تراث هؤلاء بعد أن استوعبوه وتفاعلوا معه وأضافوا إليه طابعهم الخاصّ.

ومن حسنات كتاب الأب زهيراتي، أنّه لجأ إلى الكثير من المراجع العالميّة المعروفة مسندًا بذلك نظريّاته إلى مصادر موثوق بها رصينة. وفي رأينا أنّ هذا المصنّف الجزيل النفع كان اكتمل وازدهى لو شفعه مؤلّفه العلّامة بفهرس للأعلام، ولعلّه فاعل في طبعة جديدة.

أ. كميل حشيمه

سوق الغرب في ذاكرتي

تأليف الدكتور سمير الصليبيّ

دار المراد، بيروت، ٢٠٠٠، ١١٢ صفحة

ينضمُّ كتاب الدكتور سمير الصليبيّ عن بلدته «سوق الغرب» إلى عدد من أمثاله في القرى

اللبنانيّة باتَ يزداد عامًا بعد عام، ممّا يوفّر بخصوصيّاته مادّةً ثمينة لكتابة تاريخ البلاد عامّةً على نحو متكامل موثوق به لارتباطه بالمصادر الأساسيّة. ففي الستين الأخيرتين عرّفت المشرق كتابين تبيّن خُصّ أحدهما ببلدة «بكاسين» الجنوبيّة، ومؤلّفه الأستاذ فريد حنينه (المشرق ٧٤: ٥٢٢)، والآخر عالج تاريخ بلدة «عاريّا»، وهو بقلم الخوري جان الرامي (المشرق ٧٥: ٢٥٦). ولئن جاء كتاب الدكتور الصليبيّ أصغر حجمًا من المرجعين السابقين، لاختزاله كثيرًا تاريخ البلدة قديمًا، إلّا أنّه يبرّر ذلك بأنّ هدفه هو إبراز أثر سوق الغرب في ذاكرته أكثر منه الغوص على ذاكرة الوثائق التاريخيّة. ومن هذا المنطلق يكتسب مؤلّفه بعدًا طريفًا غير مألوف في هذا النوع من الأبحاث، هو المُعطى العاطفيّ الوجدانيّ، وهو ناحية إيجابيّة لها مدلولات غنيّة. ويلفت النظر في هذا الباب خاتمة الكتاب إذ عَنْونها المؤلّف كالآتي: سوق الغرب «عاصمة الدني». إنّها صرخة من الأعماق يتردّد صداها في طيّات الكتاب، وشعاع من النور يلوّن بيوت الحجر ووجوه البشر بألوان بهيجة تبعث على الأمل رغم كلّ ما حلّ بالبلدة من محن، بدءًا من الهجرة سابقًا حتّى التهجير وآثار دمار الحرب لاحقًا. وتذكّرنا عبارة «عاصمة الدني» بما كان يردّده والدي، رحمه الله، على مسامعنا عندما كان يشدّه الحنين في المهجر إلى بلدته بكفيّا فيقول: «بكفيّا عاصمة الدني»، ولكنّه كان يزيد دومًا: «... وعمود السما»! فالبلدة والقرية ومسقط الرأس هي في نظر الإنسان أجمل ما يعرفه من أماكن الكون، وهذا ما نجح الدكتور سمير الصليبيّ في تبيانه. والأماكن، أماكنه، التي ذكرها، والوجوه التي رسمها، والذكريات التي استعادها، تحيا معه أمامنا وتجد لها في الذهن مرتعًا وفي المهجة مقامًا.

ولنا في الختام ملاحظة من جهة تصميم الكتاب، ذلك بأنّنا وجدنا في ترتيب الفصول ومضامينها بعض الاضطراب. من هذا أنّ الفصل الثاني، وعنوانه «سوق الغرب (مؤسّساتها)» (ص ٢٣-٣١)، لا يذكر في معظمه إلّا مدرسة البلدة الكبيرة وينتهي بكلام جدّ وجيز عن المصطافين والنزهة. فأين «المؤسّسات»؟ - ثمّ إنّ الفصل الرابع معنون «سوق الغرب» (فنادقها، قصورها، كنائسها، وجوهها، مصطافوها). فما بال المؤلّف عاد إلى ذكر الوجوه بعد أن خصّ بهم الفصل الثالث بأكمله؟ وقد حصل من جرّاء ذلك أن تكرّرت مادّة الفصل الثالث في طيّات الفصل الرابع، فرحنا ننتقل من كنيسة إلى معلّم، فإلى فندق، فإلى مصطاف مرموق، فإلى أدراج الضيعة، فإلى طبيب نطاسيّ، فإلى ملعب كرة المضرب، فإلى بطريرك... وقد يكون لهذا الاضطراب في الأسلوب رونقه، إذ إنّ في التنوّع جمالًا! لكأنّ المؤلّف استحال نحلةً تتنقّل من زهرة إلى زهرة لتنويع الجنى والتنزّه في صميم العمل، والترفيه بالرغم من الاجتهاد! ومجمل القول إنّ جنى الدكتور الصليبيّ كان بالحقيقة شهدًا طيّب المذاق، ما أطيبه عسلًا.

أ. ك. حشيمه

العمارة البيزنطيّة

تأليف سيريل مانجو

ترجمة رندة فؤاد قاقيش

دار مشرق - مغرب، دمشق، ١٩٩٩، ٢٣٢ صفحة

إمتدّ تاريخ الإمبراطوريّة البيزنطيّة، بحسب العُرف السائد، من يوم تأسيس القسطنطينيّة في العام ٣٢٤م حتّى سقوطها في أيدي الأتراك العامّ ١٤٥٣م. وهذه هي المدّة الزمنيّة التي ركّز عليها المؤلّف دراسته. ويعتبر كتاب سيريل مانجو (Mango) من الأعمال المتميّزة في حقله، مرجعًا لا غنى عنه للطالب والمتخصّص على حدّ سواء، لما تضمّنه من غزير مادّة يبرزها عرض ميسَّر واضح قريب المنال.

في البداية يبيّن مانجو المنهج الذي اتّبعه في بحثه ويبرّره، فهو اعتمد كلًّا من المنهج الوصفيّ التقنيّ، والتاريخيّ الاقتصاديّ الاجتماعيّ، والتحليليّ النقديّ، ممّا يتيح له تناول الموضوع من جوانبه المتعدّدة فيكمّل بعضها بعضًا. ثمّ يدرس المؤلّف الموادّ والتقنيّات إلى جانب التوقّف عند المهندسين والبنّائين. ويتناول بعد ذلك مدن العصر البيزنطيّ المبكّر وعمارة كنائسها، فعصر الإمبراطور يوستينيانُس، فما سمّاه بالعصور المظلمة (أي بين العام ٥٨٠ ومنتصف القرن التاسع الميلاديّ)، فالعصور البيزنطيّة المتوسّطة، وبَعْدَها المتأخّرة، منتهيًا بدراسة انتشار العمارة البيزنطيّة في سائر بلدان أوروبّا الشرقيّة.

والكتاب، وإن خُصّ معظمه بالآثار الكنسيّة، إلّا أنّه يتعرض أيضًا لبعض المباني الأخر كالقلاع والقصور، وهو يزخر بالرسوم الشمسيّة والبيانيّة المعبّرة الجميلة. كما أنّه تجدر الملاحظة إلى أنّ الحواشي لم تنقل إلى العربيّة وتُركت بلغتها الأصليّة - الإنكليزيّة - لفائدة المختصّين.

إنّ الدكتورة رندة فؤاد قاقيش، المدرّسة في قسم الآثار بالجامعة الأردنيّة، لجديرة بالثناء والشكر لأنّها قدّمت إلى المثقّفين والباحثين في بلادنا، طبعة عربيّة لتحفة العلّامة سيريل مانجو. ونستميح حضرة المترجمة لنقترح عليها، إن هي أرادت إعادة طبع كتابها، أن تصحّح تعريب عدد لا بأس به من الأعلام الأجنبيّة. فلئن هي أحسنت في إيراد بعض الأسماء بصيغة عربيّة سليمة مألوفة (أنطونيوس، مرقس، سمعان العموديّ، بطرس، يوحنّا المعمدان، إلخ)، إلّا أنّها نقلت أسماءً أخرى على نحو تقريبيّ غير علميّ، بدون مراعاة قاعدة واضحة، مستندةً إلى صيغها الإنكليزيّة لا الأصليّة اليونانيّة أو اللاتينيّة أو الفرنسيّة. من ذلك: «فوج» (ص ٧) والصحيح «فوجوييه» Vogüé؛ و«ميلت» (ص ٧) والصحيح «ميله»؛ والقدّيس «جريجوري» (ص ١٦) والصحيح «جريجوريوس» أو «غريغوريوس»؛ والقدّيس «جورج» (ص ٢٣)، والصيغة العربيّة الصحيحة هي «جاورجيوس» أو «جيورجيوس»؛ و«جوستنيان» (ص ٥٩)، والصحيح بحسب الأصل «يوستينيانُس»؛ و«كليمنت» (ص ١٠٢) والصحيح استنادًا إلى الأصل وإلى قواعد تعريب الأعلام: «أكليمنْضُس»؛ و«بلاتون» (ص ١٠٥) والصحيح المعروف «أفلاطون»؛ و«بازيل» (ص ١٨٩)، والصحيح «باسيليوس»، إلخ...

ومهما يكن من أمر هذه الهفوات الشكليّة، فكتاب مانجو وڤاڤيش مرجع مفيد نأمل أن تكثر أمثاله بالعربيّة.

أ. كميل حشيمه

العربيّة الفصحى شعلة لا تنطفئ

تأليف جبران مسعود

منشورات بيت الحكمة، بيروت، ٢٠٠١، ١٢٨ صفحة

قديمًا قيل: «خير الكلام ما قلّ ودلّ»، وما أصدق هذا القول نَصِف به كتاب الأستاذ جبران مسعود. تراه مصنَّفًا صغيرًا بحجمه، إلّا أنّه كبير بمخزونه ومدلوله، يعالج بدون إفراط مملّ، أو تقصير مقلّ، مسألةً هي في غاية الخطورة، مسألة الفصحى وما تواجهه اليوم من تيّارات تُعاكِس أو إهمال متكاسل، وفي صفحات وُزنت كلماتها ومُحّصت فِكَرُها تمحيصًا، تناول فيها المؤلّف موضوعه شاملًا، فجاء شافيًا كافيًا، وزاد في ألقه أسلوب منطقيّ صارم الحجّة ولغة أدبيّة رفيعة حبّذا لو يقتدي بهما الكثيرون ممّن يمتهنون الأدب في أيّامنا وقلّما يُفلحون.

والأستاذ جبران، إذا ما أورد فكرةً في موضوع اللغة أو تبنّى موقفًا، فإنّما يفعل ذلك عن علم وخبرة، فهو مربٍّ مخضرم وباحث رسخت قدمه في شؤون اللغة والآداب، ألّف في المدرسيّات والقصّة وتاريخ الأدب، وصنّف معجمًا أسماه الرائد كان له فضل الريادة حقًّا في تبنّي الترتيب الأبجديّ الكامل لا الترتيب بحسب الجذور. قسم كتابه الذي نحن نقدّمه الآن إلى قسمين:

القسم الأوّل يدرس كيف سلكت اللغة العربيّة في تفاعلها الحضاريّ بين العرب والأعاجم، وكيف أرسى هذا التفاعل استجابةً للتحدّي وإثراءً متبادلًا على مدى العصور، من «الجاهليّة» - أو بالأحرى عصر ما قبل الإسلام - حتّى النهضة المعاصرة، مرورًا بعصرَي الأمويّين والعبّاسيّين وما سمّي بزمن الانحطاط.

وفي القسم الثاني يدافع الأستاذ مسعود عن الفصحى وحرفها وقواعدها، مفنّدًا بحجج بليغة المتخاذلين المشكّكين بسهولتها وقدرتها على التكيّف، مبيّنًا بالمقارنات والشواهد أنّ العربيّة ليست أصعب من اللغات الأجنبيّة التي يمتدحها هؤلاء المشكّكون. وممّا يقترحه لإعلاء شأن لغة الضاد، إنشاء مجمع لغويّ موحّد يكون بمنأى عن التأثيرات السياسيّة، كما أنّه يدعو إلى إذكاء الروح الوطنيّة والتحسّس بالواجب تجاه اللغة الأمّ.

ويختم المؤلّف كتابه من حيث بدأه فيعلن صادقًا: «ربَّ قارئ يقول إنّني في كتابي هذا كالصارخ في واد. وما ضرّني؟ أن أكون صارخًا في وادٍ أفضل وأجدى من أن لا أصرخ. ثمّ، لعلّ صرخةً في وادٍ تتكسّر أصداؤها صدًى في إثر صدًى، وليس بعيدًا أو غريبًا أن تتلقّف الصدى أذن مرهَفة تحمله إلى القلب والعقل» (ص ١٢٣). أقوال الأستاذ مسعود هذه تلقى في أذننا صدى محبّبًا، ونحن نردّده، وأملنا أن يقع موقعَ القلب والعقل معًا لدى

التلامذة ومربّيهم، ولدى المتأدّبين لينهجوا الأسلوب السليم فينجحوا نجاحًا غير مشوب، ولدى الأدباء الأصليّين ليثبتوا على أصالتهم، فترفل العربيّة إذ ذاك بأجمل ثوب وتتألّق بأبهى مظهر وجوهر.

أ. كميل حشيمه

الدامور الشاعرة

تأليف جورج غريّب

دار الثقافة، بيروت، ٢٠٠٠، ٣٠٤ صفحات

كثيرة هي البلدات اللبنانيّة، حتّى الصغيرة منها، التي أنجبت شخصيّات تميّزت بالنبوغ على جميع الأصعدة، الفكريّة منها والأدبيّة والفنّيّة والعلميّة والسياسيّة والاجتماعيّة والدينيّة. وبلدة الدامور لم تشذّ عن القاعدة، لا بل تألّق عظماؤها على نحوٍ قلّ نظيره، لا سيّما في الصحافة والسياسة والطبّ والشعر. ومن كبار شعرائها الذين ما زالوا يحتلّون الساح، الأديب جورج غريّب، الذي هو بالحقيقة نسيج وحده. فهو معروف في الأوساط الأدبيّة بـ «صاحب المائة كتاب»، وهذا الرقم أصبح اليوم مختلفًا عن الواقع، إذ تقفز إلى ١٠٥ مصنّفات توزّعت بين الدراسات الأدبيّة، ومعظمها كُتب لفائدة الطلّاب لأنّ الغريّب مربٍّ عريق، والمجموعات الشعريّة الرفيعة المستوى.

وديوان الدامور الشاعرة لا يختلف عمّا سبقه جودةً وسموًّا. وقد جمع فيه صاحبه ما أنشده في بلدته التي استُشهدت مطلع الحرب اللبنانيّة ودمّرت على يد الغزاة وهُجّر أبناؤها البررة، وما زالت حتّى اليوم تضمّد جروحاتها على أمل القيامة التامّة. وقصائده آيات بيّنات، تروي كلّ واحدة قصّة، وتصرخ صرخة، تصف للعين، وتخاطب المُهَج، وتستحثّ الهمم وتذكي الإيمان والرجاء، وتفوح منها، على الرغم من الألم القارص، عواطف المسالمة والانفتاح والمحبّة. تقرأ ديوان الغريّب هذا فتطرب وتتأثّر وتعجب، تتأرجح بين نغمات الأوزان المرهَفة وشطحات الخيال المتوثّب، وتقول: «هنيئًا لبلد ما زالت فيه للشعر الأصيل مكانة». ولا بدّ لنا أن نستشهد ختامًا ببعض ما جاد به قلمه، لا نَضَب حبره. قال في قصيدة «الصلاة الخالدة» - ص ٩٣-٩٥ - (وهي مثال على سموّ شمائله):

مسكينةٌ قريتي الخضراء، قد يبست...
أهكذا، في النّوى المأساةُ تُختتَمُ...!؟
ضَممتُها شهقَتْ، قبّلتُها فبكتْ
لمَلَمْتُ أدمُعَها بالثّغر يَلْتَهِمُ...!
ماذا يريد العِدى من موطنٍ، شَمَخَتْ
فيه المساجدُ، والصُّلبانُ، والحُرَمُ!؟
(...) يا ما غَزَلْنا لهم أرواحنا ذممًا....
فدنَّسوها، وشُلَّت في الحِمى ذِمَمُ...!

نسدي العوالمَ حبًّا يهتدون به...
فتستجيبُ لنا البغضاءُ والظُّلَمُ...!
(...) لكنّنا في النّوى، مهما يطُلْ زمنٌ
لسوف يَبقى لنا في الكونِ معتَزَمُ...!
أهلي! ثِقوا اليومَ... فالدّامورُ عائدةٌ
تلك السّماءُ لكمْ... والأرضُ أرضُكُمُ!

أ. ك. حشيمه

بُورِكْتَ يا حَجَر

تأليف الدكتور الياس هِداية

نشرته مطرانيّة الأرمن الكاثوليك، حلب، ٢٠٠٠، ٧٤ صفحة

طالعنا للشاعر الدكتور الياس هداية شعرًا كثيرًا جيّدًا نشره في المجلّات السوريّة لا سيّما في حلب وحمص ودمشق، كما طالعنا له ديوانًا سبق أن أصدره العامَ ١٩٩٨ بعنوان قطارات الرحيل. وبمجموعته الجديدة هذه يتابع الدكتور هداية إنتاجه المميَّز، خاصًّا به، في هذه المرّة، الشأن الوطنيّ. فهو، بقصائده الأخيرة هذه يشيد بانتفاضة الحجارة التي ثارت من خلالها الجماهير الفلسطينيّة المتمرّدة على الجور الصهيونيّ.

جميل شعر الياس هداية أنّه، قبل كلّ شيء، عفويّ صادق يتفجّر، لا تفجّرًا غاشمًا، بل واعيًا يسبغ عليه الحزن والألم مسحة إنسانيّة صافية، ويتمازج فيه صفاء الفكر وتوثّب الخيال في توازن يرصّعه بيان ناصع شفّاف. وقد وعت ناشرة الديوان، مطرانيّة الأرمن الكاثوليك في حلب بهمّة الأستاذ الأديب جورج مراياتي، ما في قصائد هداية من سموّ في الموضوع وتحليق في الأداء، فرصّع سيادة راعي الأبرشيّة المطران بطرس مراياتي جبين الديوان بمقدّمة جاءت هي أيضًا قطعة من الأدب الرفيع الملتزم، دافع فيها عن النضال من أجل أن تبقى القدس مدينة السلام والتلاقي والمحبّة بين جميع الشعوب والأديان.

أ. كميل حشيمه

Mal d'amour et joie de la poésie chez Majnoun Layla et Jacques Jasmin

par Jad Hatem

Librairie Quesseveur, Agen, 2000, 112 pages

ألم الحبّ وفرح الشعر
عند مجنون ليلى وجاك جَسمان

تأليف جاد حاتم

إهتمامات صاحب هذا الكتاب، الدكتور الأستاذ جاد حاتم، كثيرة متشعّبة مثقلة بثمار

العطاء. فالمؤلّف مفكّر يدرّس في جامعة القدّيس يوسف اليسوعيّة ببيروت، وقد سبق أن رأس قسم الفلسفة فيها، وهو أديب وناقد وشاعر وصاحب أبحاث كثيرة، منها نحو ٣٠ كتابًا، في تلك الميادين وغيرها كعلم اللاهوت والتصوّف الإسلاميّ والمسيحيّ. وكتابه الأخير الذي نحن بصدده الآن هو خير أنموذج عن نتاجه الثرّ، يجمع في حجمه اللطيف مخزونًا من الفكر الثاقب والثقافة الشاملة والحسّ المرهف ورونق البيان، ما يجعله درّة من درر الأدب ومفخرة لصاحبه وللأدب اللبنانيّ المقارن. ولا غرو أن يكون الكتاب قد نال جائزة الفرنكوفونيّة المعروفة بـ «الياسمين الفضّيّ» التي تمنحها أكاديميّة مدينة أجان Agen الفرنسيّة.

موضوع الكتاب دراسة مقارنة بين الشاعر العربيّ القديم مجنون ليلى والشاعر الفرنسيّ جاك جَسمان الذي عاش بين العامَين ١٧٩٨ و١٨٦٤ وخلّف دواوين بلغته المحلّيّة الجميلة التي ما زالت سائدة في جنوب غرب فرنسا. وكلا الشاعرين، مجنون ليلى، أو قيس بن الملوّح، وجاك جسمان، اشتهر بقصائده الغزليّة إذ حلّق كلّ منهما في هذا الباب أيّما تحليق، خيالًا وصدقَ عاطفة وغوصًا على خفايا القلب، إضافةً إلى روعة الأسلوب. وقد أجاد الدكتور حاتم بدوره، فخصّص قسمًا أوّلًا من كتابه بدراسة تحليليّة نفسيّة وفلسفيّة ووجدانيّة لنظرة كلّ من الشاعرين إلى الحبّ وعلاقته بالمحبوبة. لا بل ولج الأستاذ حاتم باب التحليل اللغويّ، فتطرّق، على سبيل المثال، إلى علاقة جنون «المجنون» بالجنّ وعالم الغيب والانخطاف، وعلاقة القصيدة بالقصد، أي الهدف والأشواق، وعلاقة العقل المفكّر بعمليّة العقل أي الربط. ومن العقل انتقل إلى رصد انعدام العقل الذي يؤول إلى التفكّك، فإلى الحرّيّة التي لا يقيّدها شيء، فتضحي موتًا. وبرع حاتم بتحليل جدليّة الحبّ والموت هذه، إذ غالبًا ما يقود الأوّل إلى الثاني، كما يعود الأوّل إلى الحياة بعد مرور بالموت، لكأنّ العمليّة هي عمليّة فناء في حينٍ هي، في الوقت نفسه، انبعاث حياة مجدّدة.

وفي قسم ثانٍ من الكتاب (ص ٦٣-١٠٧) أورد المؤلّف نصوصًا من مجنون ليلى وجسمان، كلّ منها في لغته الأصليّة إلى جانب ترجمتها إلى الفرنسيّة، علمًا أنّ الدكتور حاتم نقل النصّ العربيّ إلى الفرنسيّة نقلًا جاء غاية في الإتقان والسلاسة والجمال.

ولئن كان لنا من أمنية في ختام هذا العرض، فهي أن يُوفَّر لنا البروفسور حاتم بالعربيّة أيضًا أبحاثًا على شاكلة دراسته هذه القيّمة الفريدة.

أ. كميل حشيمه

Dans la demeure de l'Absent
par Sobhi Habchi
L'Harmattan, Paris, 2000, 124 pages

في منزل الغائب
تأليف صبحي حبشي (شعر)

يبدو أنّ الدكتور صبحي حبشي طلّق ربّة القصائد العربيّة ليلحق بضرّتها الفرنسيّة. فبعد

أن قرأنا له ديوانين بالعربيّة، هما عطش في بلاد الينابيع وأيّها الهارب من الجرح (اطلب المشرق ٧١-١٩٩٧-، ص ٢٤٥)، أصدر على التوالي في العامين ١٩٩٩ و٢٠٠٠ أربع مجموعات بالفرنسيّة عرّفناها في حينه (المشرق ٧٣-١٩٩٩-، ص ٢٨١؛ ٧٤-٢٠٠٠-، ص ٢٧٦). وها هو اليوم يتحفنا بديوان آخر أصدره في باريس حيث يعمل باحثًا ومدرّسًا في معاهدها العليا. ومجموعته الأخيرة هذه لاقت رواجًا واستحسانًا، ويلفت النظر أنّها صدرت مع مقدّمة ضافية وملحق موسّع كتبهما اثنان من الأساتذة الأدباء المعروفين هما Francis Jacques وDaniel-Henri Pageaux، بيّنا ما تميّزت به محاولة حبشي الأخيرة، مثنيين على ملكته الشعريّة وعمق خبرته الوجدانيّة والإنسانيّة.

في ديوانه هذا يبدو لك الشاعر على ما عرفته سابقًا بتطلّعاته وتوثّباته، بثورته وصرخة ألمه، متأرجحًا بين الغضب والاستكانة، بين التطلّع إلى الأعالي والغوص على مكنونات أعماقه وسراديب الأوضاع ومتاهات المعاناة الرواهن. إلّا أنّه يظهر لك، إلى ذلك، في تجدّد مستمرّ، وتلوّنٍ لا يستقرّ، بَريقُ صوره على تنوّع دائم، وصلصلة كلماته على هدير تختلف نبراته لتفاجئك بكلّ جديد وجميل.

ومن جميل الديوان هذا أنّه مسيرة في عدّة مراحل، يغلب على أولاها مسحة الخوف والاضطراب، ثمّ تعقبها فترة السكنى غير المستقرّة في بلد مستباح، فمرحلة النزول بين ظهراني الغائب الأكبر – الله، فالانتقال إلى فجر اللقاء، وأخيرًا إلى الركون في الجرح الذي لا يني، رغم ذلك، يبثّ عبيره والأمل.

فأنتَ ترى أنّ المسيرة في مجملها واضحة، إلّا أنّ معالمها تتشابك وتتصارع، ويتأرجح الشاعر بين اليأس تارةً والرجاء تارةً أخرى، تتجاذبه جدليّة الصحراء والينبوع، أعاصير الأوقيانس الخضمّ وهدوء الجداول، مغامرة الأرض الأسرة وآفاق السماء الواسعة المحرّرة. وتبرز من خلال تلك التنازعات صورة النار الآكلة، وبريق قوس قزح المريح، وصمود الأرزة، ويطلّ بين الفينة والفينة وجه ذاك الغائب الأكبر، الذي يظلّ حاضرًا في غيابه، سرًّا، يذكي جذوة الرجاء.

قصائد صبحي حبشي تأسرك بجمالها النضر الوثّاب وبخاصّةٍ بصدقها، ونِعْمَ ما قيل في شاعرنا لمّا وصفوه في مقدّمة ديوانه، بالشهيد، فكان بذلك شاهدًا.

أ. كميل حشيمه

D'autres images écrites

صُوَر أخرى مكتوبة

تأليف: ندى مغيزل – نصر

دار النهار للنشر، بيروت، ١٨٤ صفحة، ١٩٩٩

بعد «صُوَر مكتوبة» الصادرة بالفرنسيّة في السنة ١٩٩٦، تقدّم الدكتورة ندى مغيزل –

نصر مجموعة أخرى من ذكرياتها الماضية وملاحظاتها الحاضرة في هذا الكتاب الذي يشكّل نوعًا من السيرة الذاتيّة المتكاملة والصريحة في آنٍ معًا. إنّه استعادة لكثير من الأحداث التي جرت في أيّام الطفولة، في البيت أو في المدرسة، ضمن علاقات عائليّة متميّزة، عميقة بواقعها ومعانيها. إلّا أنّ كتابة المؤلّفة تتعدّى مجرّد سرد الأحداث والوقائع.

إنّها، في أسلوبها الوجدانيّ، شديدة الشعور والحساسيّة بالواقع التربويّ ونموّ الطفل والسعادة والحقّ والإيمان والألم والموت. وبما أنّ الدكتورة مغيزل – نصر هي متخصّصة بالعلوم التربويّة، فإنّها أفردت صفحات عديدة لبعض الوقائع التي جرت إمّا في المدرسة، وإمّا في المنزل، ولها بُعد تربويّ. تقول في درس العلوم (الصفحة ٤٧): «كان يعود من دروس العلوم، وفي ذهنه الكثير من الأسئلة، وله طريقته في الحديث عنها، وفي أنّه يتعلّم وأنّ له أسلوبه في التعلُّم. كان يعود تملأه الرغبات والشهيّة. ويطول الدرس في أثناء الغداء أو في ساعة متأخّرة من الليل. تلك الدروس أذكت في نفسه الرغبة في البحث والتساؤل والحشريّة والاختبار. إنّها أذكت فيه أن يكون خلاّقًا، فلا يجمّع المعلومات في أثناء درس العلوم، بل إنّه كان يطوّر قدرته على الفهم والملاحظة والتساؤل والتنظيم والمشاركة فيه. في أثناء ذلك الدرس كان يكبر وينمو في الجمال».

إنّها صُوَر مكتوبة، إذ هي محفورة في الذكرة وباقية في الحاضر.

الأب سليم دكّاش اليسوعيّ

رَنّمي لي

تأليف المطران فارطان أشكاريان

نقله إلى العربيّة جولي مراد

دار المراد، بيروت، ٢٠٠١، ١٣٦ صفحة

حَمَل الكتابُ قصائدَ أربعَ عشرة، وضعها المؤلّف أساسًا باللغة الفرنسيّة. ولا أجزُم إنْ كان المطران فارطان أرادها أربعَ عشرة على غرار مراحل درب صليب الآلامِ وصولًا إلى الجلجلةِ فالقيامة.

قصائدُ وجدانيّةٌ معبّرة، تأخذك إلى عالم من المشاعر والأحاسيس مرهفٍ، يترك فيه المؤلّفُ، رجلُ الدين، بصماتٍ جليّةً واضحة. (فأنتَ لستَ عظيمًا/ مهما كنتَ عظيمًا/ إن ابتعدتْ خطواتُك/ عن ملاقاةِ فقير/ إن هي لم تكترثْ/ لبكاء طفلٍ/ لاستغاثةِ ضرير/ – الديوان ص ٩٦).

قصائدُ شعرٍ حرّ، قصيرةٌ رشيقةٌ، ترسمُ الصورَ ألوانًا زاهيةً وأشكالًا مرئيّةً، واضحةً مؤثّرة. تسمعها ملقاة فتُشنّف لك الآذان لما فيها من موسيقى داخليّة، على بعضٍ من وزنٍ، وكثيرٍ من إيقاعٍ وقافية. تجربةٌ ناجحةٌ يستسيغُ القارئُ شكلَها والمضمون. أمّا الموضوعات فهي من عالمِ الجمال والموسيقى، والمعاناة والمكابدة، والحِلْم والعاطفة والإنسانيّة

والوطنيّة... وهي عوالمُ ليست بنائيّ أبدًا عمَّن نذر نفسه خدمةً للإنسان وقيمه.

ويزيدُ في الديوان روعةً وتألّقًا لمسةٌ ومؤازرة. أمّا اللمسةُ فهي لصاحب رِندلى، سعيد عقل، الذي قرأ، فوضع المقدّمة (ص ٥-١١)، «ومَنْ أدرى من الصاغةِ بالذهب».

وأمّا المؤازرة فجاءت من جولي مراد التي ترجمت القصائد أيّما ترجمة. نقلت الشعرَ بالشعر، فجاءت ترجمتُها خلقًا وإبداعًا أكثر منها نقلًا أو تقيُّدًا بنصّ. فإلى جانب عبارتها العربيّة المعبّرة ببراعة عن جمال الصورة الشعريّة، لم تتوانَ الناقلة عن ترصيع جملها بألفاظٍ دالّةٍ خيرَ دلالة، منتقاةٍ انتقاءً، بعيدةٍ عن متناول العامّة، قريبةٍ من قرائح الخاصّة والشعراء؛ على سبيل المثال (نَخاريب عمري [ص ٢١]، أساوِرُها [ص ٢٥]، الشُّرودة [ص ٧٢]، واهفٍ [ص ٧٧]، أَنادِر [ص ٧٧]، نَزُخ [ص ٨٣]، أيْكُكَ [ص ٩١]، ...).

نلفت الانتباه إلى أنّ كلمة «مَزْن» في جملة «التي تُروى من مَزْنِ السماء» (ص ٤٥)، هي خاطئة، والصواب هو «مُزْن»؛ إذ إنّ «المَزْنَ» هو العادة أو الحال، في حين أنّ «المُزْنَ» هو السحاب أو ما يحمل الماء منه، وهو المقصود في القصيدة لا غيره.

لقد وضعت «دار المراد»، على جري عادتها، الشعر في قالبه المفضَّل، فجاء الكتابُ تحفةً في الصناعة يزيّنه غلافٌ مقوّى لفّه القماشُ المخمليُّ ورصّعه الذهب، ويزيدُ منْ جودته ورقٌ فاخرٌ مصقول، تزخرفُ هوامشَه تصاويرُ فنّيّة، جُعلت بلون الذهبِ أو قُلْ بلون نورِ الشمس.

تجربةٌ شعريّةٌ بالفرنسيّة جديرةٌ بكلّ اهتمام، نُقِلت إلى لغة الضاد بأفضل ما يكون النقل، أمانةً وصياغةً فمضمونًا، وقدِّمت إلى القارئ العربيّ تحفةً فنّيّةً يفخرُ بها، لا كتابًا يقرأه فيضعه جانبًا.

ريمون حرفوش

عهد الله مع قلوب متجدّدة

إرميا النبيّ

سلسلة «المجموعة الكتابيّة»، رقم ٩، منشورات «المكتبة البولسيّة»، بيروت، ٢٠٠٠، ٤٦٧ صفحة

يبيّن لنا الكاتب أنّ ما يلفت نظرنا عند إرميا هو إحساسه المرهف، لأنّ هذا النبيّ هو نبيّ الحوار مع الله، كما أنّه الشاهد لديانة شخصيّة لا تتوقّف عند الطقوس الخارجيّة. ذلك بأنّ القلب، الذي هو مركز العاطفة والفكر والوعي، يحتلّ عنده مكانة مميّزة.

عاش إرميا مأساة أورشليم، وقد اضطرَّ إلى الحديث عن دمارها. فبدا رجل الآلام الذي انطبعت حياته بالإخفاق. ومع كلّ ذلك، فإنّ حضوره وكلامه قد شجّعا الشعب على أن لا يموت بعد كارثة ٥٨٧ قبل المسيح.

إنّ قراءة سفر إرميا، الذي يمتدّ على واحد وخمسين فصلًا، تتطلّب كثيرًا من الثبات، لأنّنا نكتشف فيه قلب إرميا وشعبًا عاش أقسى محنة عرفها في تاريخه، لكنّ كلام النبيّ كان

نورًا ساعد الشعب على الانطلاق.

تُقسَم فصول كتاب الأب الفغالي إلى ثلاثة: أقوال على يهوذا وأورشليم، وأقوال خلاص لإسرائيل ويهوذا، وأقوال على الأمم.

إنّ سفر إرميا هو سفر النبيّ: رفع الصوت عاليًا فتكلّم باسم الله ولم يتراجع. سمعه معاصروه ولكنّهم لم يفهموا كلّ شيء. إلّا أنّ هذا الكلام قرأه الذين جاءوا بعده وفهموه ورجعوا إلى ربّهم.

أ. ص. حموي

الرسالة إلى العبرانيّين

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات بيبليّة»، ٢٢، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ٢٠٠١، ٦٣٩ صفحة

يتابع المؤلّف شروحه لأسفار الكتاب المقدّس، في إطار «سلسلة دراسات بيبليّة»، علمًا بأنّ الرسالة إلى العبرانيّين، التي تختلف عن الرسائل الثلاث عشرة المنسوبة إلى القدّيس بولس، لا تُعدّ في أيّامنا بقلمه ولا بقلم أحد تلاميذه، بل كُتبت، ولا شكّ، في المدرسة البولسيّة.

أمّا الهدف منها فهو تشجيع المؤمنين الذين من أصل يهوديّ. فقد تأسّفوا على ترك العهد القديم وما فيه من كهنوت وهيكل وطقوس، فشدّد مؤلّفها على عظمة ابن الله وكهنوته وذبيحته الواحدة التي حلّت محلّ الذبائح المتعدّدة. فلا بدّ لأولئك المؤمنين إلّا أن يتمسّكوا بإيمانهم.

ويشير المؤلّف إلى أنّ الرسالة إلى العبرانيّين كان لها الدور الكبير في الكنائس الشرقيّة، ومن هنا واجب اهتمامنا بها، وإن لم يكن كاتبها القدّيس بولس.

نختم هذه المعلومات الوجيزة بتكرار شكرنا للأب بولس الفغالي الذي لا يزال يتحف مكتبتنا العربيّة بشروح تضع الأسفار المقدّسة في متناول المؤمنين الذين ليسوا من أهل الاختصاص.

أ. صبحي حموي

رسائل يوحنّا

ورسالة القدّيس بولس الأولى إلى تلميذه تيموتاوس

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «محطّات كتابيّة»، ٢٠ و٢١، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ٢٠٠٠ و٢٠٠١، ٢٢٢ صفحة و٢٠٤ صفحات

المؤلّف الأوّل: إستنادًا إلى دراسات قديمة وحديثة يعوّل عليها، يؤكّد الكاتب أنّ

الرسائل الثلاث قد خرجت من يد واحدة، أي أنّها من قلم القدّيس يوحنّا الحبيب. وإذا كان يدعو إلى مطالعتها، فلأنّ مشاكلنا اليوم لا تختلف كثيرًا عن مشاكل الكنيسة في القرن المسيحيّ الأوّل. ذلك بأنّها تُعيدنا إلى إيماننا بالله الآب والله الابن، وإلى الربط بين محبّتنا لله ومحبّتنا للقريب، وتبيّن لنا أنّنا نستطيع أن نغلب العالم وما فيه من شرور، لأنّ الله الذي فينا هو أقوى من الشرّير الذي في العالم. وإذا هو غلب العالم، فنحن نستطيع أن نشاركه في هذا الانتصار.

المؤلّف الثاني: إنّ تيموتاوس هو التلميذ الذي رافق بولس في عمله الرسوليّ. وهذه الرسالة هي أولى الرسائل التي تسمّى الرعائيّة، أي التي وُجّهت إلى رعاة وتحدّثت عن تنظيم الرعاية في الكنيسة. فإنّها تعالج قضايا إعلان الإنجيل وتنظيم شعائر العبادة ومختلف الخدمات في الكنيسة، وتتكلّم على الشيوخ وعلى الأرامل. والقسم الأخير فيها يتحدّث عن هذا التلميذ وعن مهمّته الرعائيّة، فإنّه يقاوم تعاليمَ نسكيّة كاذبة ويبدو خادمًا واعيًا لواجبه.

هذه الرسالة قد يكون بولس هو الذي كتبها أو أحد تلاميذه. وربّما دُوّنت بعد موت الرسول ببضع سنوات.

أ. ص. حموي

الأدب الفلسفيّ والحكميّ
أحيقار، سفرا المكّابيّين الثالث والرابع، فوكيليد - مِناندرو

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «على هامش الكتاب»، رقم ٧، منشورات الرابطة الكتابيّة، بيروت، ٢٠٠١، ٢٤٤ صفحة

يهدف المؤلّف، من خلال سلسلته «على هامش الكتاب»، أن يقدّم إلى القارئ العربيّ آثار التراث الشرقيّ القديم التي لها علاقة بأسفار الكتاب المقدّس، والتي تُعرَف بـ«الأبوكريفا» أو المنحولة، فهي تنسب إلى نفسها صفة الإلهام ولكنّ الكنيسة لم تعترف بذلك.

يتضمّن كتاب «أحيقار» خبر هذا الرجل الحكيم الذي خدم ملوك أشور ثمّ عُزل لاحقًا. ويلي الخبر نصّ أقواله وعددها مائة وأحد عشر قولًا، من مثل «لا تكن حلوًا فتُبلَع، ولا مرًّا فتُبصق»، أو «لا تُرِ العربيّ البحر فلا يهتمّ له، ولا الصيدونيّ الصحراء لأنّه لا يأبه لها». وبعد نصّ الأقوال تلي دراسةٌ تركّز، في ما تركّز، على علاقة أحيقار بالأسفار القانونيّة وأهمّيّته الحضاريّة.

أمّا سفرا المكّابيّين، فيَذْكُر أوّلهما (أي الثالث) اضطهادًا هدّد اليهود في مصر أيّامَ بطليمُس الرابع، ليبيّن أنّ الذين يحافظون على دين الآباء لا تتزعزع ثقتهم بالله، في حين

يدور موضوع السفر الثاني (أي الرابع) حول مقولة فلسفيّة من وحي الفلسفة الرواقيّة، وهي أنّ «العقل المشبع تقوىً يستطيع أن يسود الأهواء». وكلا السفرين مشفوع بدراسة وتحليل، كما أنّ أقوال فوكيليد ومناندرو نُشرت مع دراسة نقديّة ولاهوتيّة مختصرة. أمّا نصّ فوكيليد فهو منحول، نُسب إلى الشاعر اليونانيّ هذا، الذي عاش في القرن السادس ق.م. في ميليس (تركيا الحاليّة). وكتابه يقدّم تعاليم متنوّعة، على نحو ما يقدّم مناندرو تعاليم حكميّة.

نشير في الختام إلى خطإ - يبدو أنّه طباعيّ - ورد في صفحة المراجع (٢٣٩) حيث نُسب كتاب أساطير وحكايات شعبيّة في حكمة أحيقار إلى الأب يوسف حتّي، في حين أنّه من تأليف الأب يوسف حبّي (بالباء لا بالتاء). وكان بالإمكان أن يُضاف إلى لائحة المراجع عنوان آخر هو حكمة أحيقار وأثره في الكتاب المقدّس، لمؤلّفه الأب سهيل قاشا (دار المشرق، بيروت، ١٩٩٦).

أ. ك. حشيمه

ميلاد المسيح في يوبيل الألفين

مع مار أفرام السريانيّ والبابا يوحنّا بولس الثاني

تأليف الأب يوحنّا يشوع الخوري، م. ل.

منشورات الرسل، جونيه، ٢٠٠٠، ٣٤٢ صفحة

يوبيل الألفين، هذا الحدث الفريد، وجّه أنظار المسيحيّين وسواهم إلى ميلاد المسيح منذ عشرين قرنًا، وكانت في ذلك مناسبة للتأمّل في سرّ الفداء ووجه الفادي. وارتأى المؤلّف، وهو المختصّ بالسريانيّة وآدابها، والمتبحّر في كتابات القدّيس أفرام الرهاوي، أن يعرض على قرّائه ما قاله الملفان السريانيّ العظيم في المسيح بصفة كونه قِبلة القرون والأجيال، قبل مجيئه وفي أثنائه وبعده. وأبدع فوجد أوجهًا كثيرة للمقابلة بين ما ورد على لسان أفرام وما أعلنه البابا يوحنّا بولس الثاني في معرض كتاباته وعظاته لمناسبة اليوبيل.

يُشكر المؤلّف لأنّه فصّل بدقّة تعليم أفرام، مبيّنًا عمق فكره وغناه، مبرزًا نظرته الثاقبة إلى عمل المسيح المخلّص في تاريخ البشر، وأهمّيّة سرّ الكنيسة، ودور العذراء مريم في توجيه المؤمنين إلى شخص ابنها الفادي. كما أنّه يُشكر لأنّه استشفّ وأظهر ما يتجلّى في كتابات يوحنّا بولس الثاني وأقواله من استناد إلى فكر الآباء، وعلى وجه التخصيص هنا إلى مار أفرام، هذا القدّيس العلّامة الذي تجلّه جميع الكنائس. - وما دمنا نذكر الكنائس، نتساءل، هل تقبل جميعها ما ورد على لسان حضرة المؤلّف (ص ٥٦) من أنّ البابا هو «خليفة بطرس ونائب المسيح على الأرض»؟ أمّا نحن فنرى أنّه ينبغي الاكتفاء بالقسم الأوّل من الإعلان وترك القسم الثاني الذي دأب بعض اللاهوتيّين على استعماله وفيه من المبالغة ما لا يرضي الحقيقة ويزعج غير الكاثوليك.

أ. كميل حشيمه

البِدَع والروحانيّات الجديدة

الإيزُوتيريك، التقمّص، شهود يهوه، الماسونيّة، النيو إيج، اليُوغا

بقلم الأخ روبير عبد اليسوعيّ

«موسوعة المعرفة المسيحيّة»، قضايا - ١٠، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ٧٠ صفحة

إنّ الهدف من هذا الكتيّب هو إلقاء الضوء على بعض التيّارات الروحانيّة التي تنشأ في الغرب وتصل إلى مجتمعاتنا الشرقيّة، إمّا على نحو مباشر فتنتشر بِدَعًا، وإمّا على نحو غير مباشر عن طريق وسائل الإعلام والموسيقى. وفي كلتا الحالتين، تنعكس تلك التيّارات سلبًا على المجتمعات والقِيَم والأخلاق والإيمان.

- يتوقّف المؤلّف أوّلًا على أسباب انتشار البدع والروحانيّات الجديدة. ولعلّ أهمّها القلق على المستقبل، الذي يترافق وتطوّرات اقتصاديّة واجتماعيّة سريعة تتّصف بالاستهلاكيّة والعولمة، وضعف التربية المدنيّة والعائليّة والدينيّة، وما ينتج من كلّ ذلك من أزمات على المستوى الفرديّ والجماعيّ. ومن ثمّ يقدّم الكاتب عرضًا وجيزًا ووافيًا عن البدع والروحانيّات الواردة أسماؤها أعلاه، مبيّنًا الفَرق بين تعاليم كلّ منها والتعاليم المسيحيّة.

يمتاز الكتيّب بأسلوبه السهل والواضح وعرضه الموضوعات عرضًا رصينًا، الأمر الذي يجعل منه وسيلة عمليّة تتيح للمعنيّين بالتعليم الدينيّ وتنشئة الشبيبة والوالدين أن يطّلعوا على تيّارات تهدّد الإيمان والأخلاق في منطقتنا.

أ. ص. أبو جوده

De l'allure de Dieu, quand Il vient

par Edouard Pousset

Collection «Théologie», n°119, Médiasèvres, Paris, 2001, 73 p.

على وقع خطى الله عندما يجيء

قراءات في أوغسطينس وديونيسيوس الأريوباجي

كان الأب إدوار بُوسّيه (١٩٢٦-١٩٩٩)، أحد المدرّسين في كلّيّة اللاهوت والفلسفة اليسوعيّة في باريس. عُرفت عنه غيرته الرعويّة الشديدة وبحثه الدؤوب عن ظروف تطوّر الإيمان المسيحيّ وأوضاعه الراهنة، ولا سيّما في إطار الكنيسة الأوروبيّة. تميّز فكره بالتحليل الصارم الشديد الدقّة، وبالجرأة والجسارة، وهذا ما جعله يسعى بدون هوادة ليصل إلى صميم المسائل المطروحة.

إنطلاقًا من هذه الروح، يقدّم الأب بُوسّيه قراءة شخصيّة لنصوص كان لها أثرها المهمّ في الفكر الغربيّ، وهي: مقاطع من الكتب ٧ و٨ و٩ من اعترافات القدّيس أوغسطينس

(القرن ٥)، وفي التراتبيّة السماويّة، بقلم ديونيسيوس الأريوباجي المزعوم Pseudo-Denys L'Aréopagite، وهو، في الغالب، راهب سريانيّ عاش في مطلع القرن السادس. يُعالج الأب بُوسّيه كلّ نصٍّ على حدة، ولكن على نحوٍ يخدم تكامل فكره. قبل أن يبدأ بالتعليق على مقاطع كتب الاعترافات، يضع شرطَين أساسيّين يسمحان للقارئ بأن يدرك مضمونها: أوّلًا، وجود الله في كلّ مكان (ص ٨)، وثانيًا، إنّ أيّ كتابة، ما دامت تنتمي إلى الثقافة المحلّيّة السائدة، تكتسب سلطة معيّنة، بمعنى أنّها تولّد عند القارئ موقفًا فكريًّا يجعله يتبنّى فكر الكاتب أو يشاركه في فكره بعض الشيء (ص ٩).

إنطلاقًا من هنا، يلاحظ الأب بُوسّيه أنّ ثمّة وعيًا دينيًّا وفكريًّا اتّخذ شكلًا معيّنًا عند القدّيس أوغسطينُس، كان له الأثر الأكبر في شكل وعي الكنيسة Conscience de l'Eglise الذي ساد حتّى المجمع الفاتيكانيّ الثاني (ص ١١). لقد كان الله في فكر القدّيس «الكمال الروحيّ، الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل، والروح الذي لا جسد له، وبالتالي غير قابل للفساد» (ص ١١). لذا، كانت نتيجة هذه الطريقة في فهم الله، أنّ أوغسطينُس الذي تبنّى طريقة الفكر الأفلاطونيّ الجديد Néo-platonisme، رأى ضرورة الجهد المستمرّ للإقلاع عن العالم المادّيّ، والتجرّد عن الأهواء الجسديّة (ص ١٢-١٥). فأصبحت الحركة الروحيّة قائمة على التجرّد والارتقاء، وبالتالي حصلت القطيعة مع عالم المحسوسات، وبين الجسد والروح. فأضحت العلاقة بالله علاقة خضوع Subordination.

غير أنّ عالمنا المعاصر، الذي عاش انتقالًا من العالم القديم إلى العالم الجديد، في الحقول الفلسفيّة والسياسيّة والعلميّة، يتميّز بشيوع افتراض سابق هو دور الإنسان في العمل وتحويل العالم. وهذا الأمر أصبح النمط الجوهريّ الذي على أساسه «نفكّر ونعيش ونرغب ونحكم ونقرّر» (ص ٣٠). إلّا أنّ هذا الواقع الذي تفيض فيه المنتوجات والتقنيّات الذهنيّة التي تتسبّب بتجريد كبير Abstraction، يمثّل جملة عوائق جدّيّة في وجه حياة الإنسان ضمن جماعة البشر (ص ٣٥)، إضافة إلى أنّ هذا التغيّر في أوضاع الخبرة الإنسانيّة يُطبِّق على طريق ولوج الإيمان أيضًا.

ومن هنا، يُطرح السؤال عن الجسد: هل لا يزال الجسد يرمز إلى ما هو عدوّ الطبيعة البشريّة؟ أم هو بالأحرى ذلك القسم المنازع في إنسانيّتنا، الذي يحاول أن يقول لنا، على قدر ما يستطيع، إنّنا تائهون، والذي يستطيع أن يسدي إلينا خدمات جلّى إن سمعناه؟ إنّ ما اتّضح عبر التاريخ هو، في الواقع، أنّ الله هو مَن أتى إلى الإنسان، لا الإنسان مَن ارتقى إلى الله (ص ٤). والوحي لا يتّخذ كامل معناه إلّا إذا كان تسليمًا لله ومشاركة معه. لذا، فطريقة استقبال الله لا تكون عن طريق الجهد من أجل الارتقاء الروحيّ، الذي يقوم على علاقة خضوع بين الإنسان والله، بقدر ما تتمّ من واقع الإنسان الجسديّ نفسه، كما يتّضح في سفر نشيد الأناشيد، وكما عبّر عنه القدّيس إغناطيوس دي لويولا في كتاب الرياضات الروحيّة: «يقوم الحبّ على العطاء المتبادل، أيّ إنّ المحبّ يعطي المحبوب ما له أو جزءًا ممّا له أو من إمكاناته، وكذلك المحبوب يبادل المحبّ...» (رقم ٢٣١).

إنّ فكرة «الخضوع» في العلاقة بين الإنسان والله، هي التي يركّز الأب بوسّيه عليها في

فصل كتابه الثاني، عن طريق التطرّق إلى نصّ التراتبيّة السماويّة (ص ٤٨). فهذا النصّ يكشف عن شكل سلطةٍ تراتبيّة وعن حركة «تسلّم وتسليم» تكمن في صميم المشاركة في السلطة (ص ٥٤-٥٦)، في حين أنّه، في العالم الذهنيّ المعاصر، تأتي في المنزلة الأولى أنماط العلاقة والغيريّة Altérité.

وفي نظر الأب بوسّيه، إنّ اتّباع الكنيسة نمطَ تراتبيّة الخضوع، جعلها لا تولي التاريخ منزلته التي يستحقّها، وجعلها غير منسجمة مع أشكال الفكر التي تطوّرت في العالم، والتي تتّصف بنزعةٍ تاريخيّة صرف. فمبدأها هو الحرّيّة والفكر الناتج من تلك الأشكال عينها (ص ٥١). على أنّ الأمر لا يتّصل بتبنّي العالم الراهن، كما حصل عندما تبنّت الكنيسة العالم القديم، بل بلقاء هذا العالم، والإقلاع عن مواجهته (ص ٥١).

وخير ما نختم به هذه القراءة، هو قول مقدّم الكتيّب، الأب كريستوف تُيوبالد، بأنّ هذين النصّين الوجيزين يستحضران في بالنا رجلًا كانت رغبته الجامحة في أن يتمكّن كلّ واحد منّا أن يفكّر بنفسه (ص ٦).

الأب صلاح أبو جوده

كتب وصلت مؤخّرًا إلى المجلّة

- **رجل الله البطريرك إسطفان الدويهيّ. مسيرة قداسة**، تأليف الدكتور طانيوس نجيم، منشورات رابطة البطريرك إسطفان الدويهيّ الثقافيّة، زغرتا - إهدن، ٢٠٠١، ٤٨ ص. - هو الكرّاس رقم ٣١ في سلسلة هذه المنشورات، وقد سبقه نظيره بالفرنسيّة وبقلم المؤلّف نفسه. ومعلوم أنّ دعوى تطويب البطريرك العلّامة أُطلقت منذ مدّة وجيزة.

- **لاهوت التحرير الآسيويّ**، تأليف ألويزيوس بيريس، نقله إلى العربيّة بتصرّف وقدّم له الأب وليم سيدهم اليسوعيّ، سلسلة «دراسات لاهوتيّة»، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ٣٧٦ ص. - ثالث ثلاثيّة للأب سيدهم، بعد كتاب لاهوت التحرير في أميركا اللاتينيّة (١٩٩٣) وكتاب لاهوت التحرير في أفريقيا (١٩٩٧).

- **الألم. هل من معنى؟** تأليف الأب نادر ميشيل اليسوعيّ، سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١، ٦٤ ص. - يعالج موضوع الألم على نحوٍ تأمّل يستوحي سِفْرَي المزامير وأيّوب ومعاناة المسيح.

- **خواطر في الفقر الاختياريّ**، للأب فاضل سيداروس اليسوعيّ، سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، ٢٠٠١، ٩٠ ص. - المؤلّف معلّم المبتدئين في رهبانيّته (إقليم الشرق الأدنى)، وقد سبق كتابَه هنا في العام الماضي مؤلَّف بعنوان خواطر في الطاعة الرهبانيّة.

- **خواطر في التبتّل المكرّس**، تأليف الأب فاضل سيداروس، سلسلة «الحياة الروحيّة»، دار المشرق، ٢٠٠١، ١٢٤ ص. - إنّه مكمّل الثلاثيّة التي خصّ بها المؤلّف النذور

الرهبانيّة المعروفة، وهو يعالج الموضوع على نحو موسّع بعد أن صدر مختصَرًا في «موسوعة المعرفة المسيحيّة»، دار المشرق، العام ١٩٩١.

- قصّة سمّو بشارة، تأليف باشرة أبو جوده، مركز الدراسات والأبحاث المشرقيّة - الجامعة الأنطونيّة - لبنان، ٢٠٠١، ١٥٢ ص. - قصص للأطفال من نوع جديد، فهي تبتعد عن الخيال الخرافيّ وتنطلق من واقع الحياة، تصوّر جمال الفضيلة بأسلوب ظريف محبّب. والإخراج بديع والصور بديعة.
- الكنائس الشرقيّة، تأليف الدكتور جان صقر، مطابع شمالي آند شمالي، بيروت، ٢٠٠١، ٤٨٦ ص. - إنّها الطبعة الثالثة بعد طبعة ١٩٨٥ وطبعة ١٩٩٤. وهذه الأخيرة موسّعة مدقّقة، وهي وثيقة قيّمة تزخر بالمعلومات عن جميع الطوائف المسيحيّة الشرقيّة في لبنان والعالم، وبالتالي تعتبر مرجعًا ثمينًا لكلّ باحث يُعنى بالشؤون المشرقيّة.
- *Quand pleurent les étoiles*, par Jean-Luc Angelis, Éditions du Triomphe, Paris, 2001, 220 p. - رواية للشبيبة كتبها صحافيّ شابّ تمرّس في الحياة الكشفيّة وزار بلدانًا كثيرة، منها سورية التي عاش فيها صغيرًا بضع سنوات لمّا عمل والده خبيرًا ماليًّا لدى رئاسة الوزارة في الثمانينيّات. وفي الكتاب الشائق عدّة صفحات خُصّت بها دمشق ومعلولا وسواهما.

فهارس «المشرق»
للسنة الخامسة والسبعين ٢٠٠١

فهرس أوّل
مقالات السنة

٢٩٠) = سياحة روحيّة إلى آثوس جبل الأرثوذكسيّة المقدّس ومعقل الحياة الرهبانيّة في اليونان، بقلم الأب سليم دكّاش اليسوعيّ (٢٩١-٣٢١) = القِيَم الحديثة ومكانتها في التربية، بقلم الأب جان دُكْرُويه اليسوعيّ (٣٢٣-٣٤٠) = التعليم بدمشق في زمن المماليك، بقلم الدكتور أحمد حُطيط (٣٤١-٣٧٤) = في لغة «الكرازة» أو «التربية المسيحيّة»، بقلم الأب ڤيكتور شلحت اليسوعيّ (٣٧٥-٣٨١) = تفسير سورة الإخلاص لابن سينا، تحقيق ودراسة بقلم الدكتور عبدالله عبد الرحمن الخطيب (٣٨٣-٤٣٣) = فضاء الغزالي في أبعاده، بقلم الدكتور رفيق العجم (٤٣٥-٤٧٠) = أوّل مؤسّسة لها نظامٌ داخليّ في تاريخ لبنان الاقتصاديّ والاجتماعيّ. قوانين مطبعة المرسلين اليسوعيّين الكاثوليكيّة في بيروت العامّ ١٨٧٥، بقلم الدكتور هيام ملّاط (٤٧١-٤٨١) = الدول العربيّة وتحدّيات التعاون العسكريّ التركيّ الإسرائيليّ، بقلم الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ (٤٨٣-٥١٩) = وصف ٢٢ كتابًا بالعربيّة و٤ باللغات الأجنبيّة (٥٢١-٥٥٠).

فهرس ثانٍ
أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث
المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

فهرس رابع

موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة المشرقيّة	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا وشمال أفريقيا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب US$ 02 400 121652 00، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Pays arabes du Machreq	25 dollars US
Europe et pays du Maghreb	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: US$ 02 400 121652 00, ou par chèque.

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من **المشرق** متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، بالأسعار التالية (يضاف إليها أجرة البريد):

١٩٩١ (المجلّد ٦٥) - ٥١٨ صفحة - ١٩ دولارًا

١٩٩٢ (المجلّد ٦٦) - ٥٤٤ صفحة - ١٨ دولارًا

١٩٩٣ (المجلّد ٦٧) - ٥٦٠ صفحة - ١٧ دولارًا

١٩٩٤ (المجلّد ٦٨) - ٥٦٠ صفحة - ١٦ دولارًا

١٩٩٥ (المجلّد ٦٩) - ٥٢٠ صفحة - ١٥ دولارًا

١٩٩٦ (المجلّد ٧٠) - ٥٤٤ صفحة - ١٤ دولارًا

١٩٩٧ (المجلّد ٧١) - ٥٦٨ صفحة - ١٣ دولارًا

١٩٩٨ (المجلّد ٧٢) - ٥٨٨ صفحة - ١٢ دولارًا

١٩٩٩ (المجلّد ٧٣) - ٥٧٢ صفحة - ١١ دولارًا

٢٠٠٠ (المجلّد ٧٤) - ٥٦٨ صفحة - ١٠ دولارات

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.

hiérarchiser. C'est à travers ces choix que s'affirme notre liberté et que se structure notre personnalité. Quant à l'éducation, elle a pour objectif essentiel d'aider un adolescent à se constituer comme personne avec tout ce que cela suppose de rapports structurants avec les choses, avec l'autrui de proximité, avec la société, avec Dieu lui-même........................ 323

L'enseignement à Damas à l'époque des Mamelouks, par le Professeur Aḥmad Hoteit.

A l'époque des Mamelouks, l'enseignement à Damas, supervisé par l'État, était gratuit et entièrement religieux. Il était étroitement lié aux sciences de la religion, telles le fiqh (la jurisprudence islamique), le ḥadīth, le commentaire du Coran (Tafsīr), et les sciences relatives à la langue arabe, nécessaires en ces domaines.

L'enseignement, sans être divisé en niveaux bien distincts, était réparti entre celui des Kuttāb-s (équivalent de l'enseignement primaire), celui des madrasa-s, des mosquées et des Ḥalqa-s, etc. (équivalent de l'enseignement secondaire et supérieur). Des licences étaient délivrées aux étudiants des madrasa-s après une longue période d'étude allant parfois jusqu'à dix ans.

Les écoles (madrasa-s) avaient des ressources financières fixes, leur permettant d'accomplir leur mission et d'assurer leur continuité. Les ressources provenaient du donneur (al-wāqef) qui, en fondant sa madrasa, s'engageait à payer les frais de l'enseignement et les salaires des enseignants (mudarris). Les écoles les plus célèbres étaient les suivantes: an-Nūriyya, al-'Ādiliyya, aṣ-Ṣāliḥiyya, al-Ašrafiyya, al-Kallāsa et aẓ-Ẓāhiriyya 341

De la langue du Kérygme ou la catéchèse, par le P. Victor Chelhot, S.J.

L'article montre que la catéchèse, qui conduit à professer la foi et à la développer, ne se contente pas d'assurer à l'enseignement catéchétique un contenu, ni de parfaire la dynamique de cette opération. Car il est indispensable de prendre en considération un autre élément important: Le langage et nommément les modalités de ce langage. Ces modalités sont en effet multiples: Il y a le genre factuel ou narratif, le genre principiel qui vise à l'orientation, et le genre existentiel. L'article insiste sur l'importance de cette dernière modalité, car par elle la catéchèse, comme toute éducation chrétienne, ne se limitera pas à l'exposé de certaines données apprises par le

SOMMAIRE